Axel Honneth

Crítica del poder

Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad

mt

Mínimo Tránsito

Crítica del poder

Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad



www.machadolibros.com

TEORÍA Y CRÍTICA

Colección dirigida y diseñada por
Luis Arenas y Ángeles J. Perona

TÍTULO ORIGINAL:
Kritik der Macht

C/ LABRADORES, 5. PARQUE EMPRESARIAL PRADO DEL ESPINO
28660 BOADILLA DEL MONTE (MADRID)
editorial@machadolibros.com

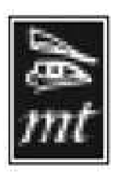
ISBN: 978-84-9114-120-4

AXEL HONNETH

Crítica del poder

Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad

Traducción e introducción de Germán Cano



MÍNIMO TRÁNSITO
A. MACHADO LIBROS

ÍNDICE

AXEL HONNETH Y LA «URBANIZACIÓN» DE LA TEORÍA CRÍTICA

Germán Cano

1

Ubicado por lo general en la problemática casilla de la denominada «tercera generación» de la Teoría Crítica, el pensamiento de Axel Honneth (Essen, 1949) se ha definido básicamente en las dos últimas décadas por explorar y asimismo sortear desde una aproximación inmanente las contradicciones y callejones sin salida con los que terminaron topándose los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt. Es más, como es fácil deducir tras la lectura de la obra que aquí introducimos, la obra de Honneth no puede por menos de apoyarse en el ambicioso proyecto de «urbanización» de las intempestivas derivas críticas de Horkheimer y Adorno desplegado sobre todo por Jürgen Habermas. Una singular perspectiva que se comprende, cierto es, como revisionista respecto a esa suerte de *no man's land* en la que terminó morando la primera generación frankfurtiana en lo concerniente a los criterios de fundamentación de su posición, pero que también va a incorporar, más allá del propio horizonte de la «teoría comunicativa», no pocas aportaciones e innovaciones temáticas en el estudio de la teoría social. En este sentido, por mucho que su actividad académica [1] se desarrolle a la sombra de Habermas, no sería justo definir a Honneth como un simple discípulo respetuoso; no sólo porque ya en *Crítica del poder* —su primera obra importante— no va a

escatimar ciertas críticas de fondo al proyecto del «maestro», sino porque, ahondando en estas posibles deficiencias o ambigüedades teórico-comunicativas, va a abrir él mismo su propia vía de investigación, a saber: el desarrollo de la categoría, de cuño hegeliano, de «reconocimiento» como nueva base normativa para llevar a cabo la reforma de la primera Teoría Crítica de la sociedad.

Confrontado con esta, para muchos, más sistemática —aunque para otros discutible—, «revitalización» del legado crítico planteada en sus perfiles generales por la ética del discurso habermasiana, Honneth va a verse obligado no sólo a intensificar el diálogo con otras corrientes como, por ejemplo, la sociología o el pragmatismo filosófico americano, desatendidas o explícitamente recusadas por la «primera generación» [2], sino a compensar la excesiva sobrestimación de la función filosófica frente al estudio empírico y el blindaje «autárquico» que paulatinamente habrían caracterizado al proyecto frankfurtiano originario bajo la influencia de Adorno; muchos comentaristas han denominado este paso como el «cambio de paradigma» filosófico de la Teoría Crítica en dirección a una «transformación» comunicativa. Desde este cambio de rumbo, una nueva sospecha se habría paulatinamente impuesto: ¿hasta qué punto la «primera» generación de la Teoría Crítica y algunos autores en cierta medida próximos a ella, como Foucault, atrapados en los mismos postulados que radicalmente criticaban y, alimentados por una especial coyuntura biográfica (el nacionalsocialismo), quedaron seducidos por una nueva propuesta de *inmunización* defensiva genuinamente filosófica frente al hecho social? [3]. Ciertamente, en la «tercera generación», este viraje se consumará atendiendo a dos polos básicos simétricos; por un lado, frente al supuesto maximalismo evidenciado en ese documento inaugural fundamental que fue *Dialéctica de la Ilustración*, la nueva Teoría Crítica de la sociedad no sólo estará de ahora en adelante obligada a ampliar su radio de acción teórico, sino a confrontarse con otras interpretaciones de la dominación social ya no limitadas a la omnipresente categoría marxista de dominación de la naturaleza. La sugerente discusión que Honneth lleva a cabo en este libro con la «teoría del poder» de Michel Foucault es extremadamente ilustrativa a este respecto; por otro, frente a la dependencia «monológica» de estos primeros planteamientos con la filosofía de la subjetividad, este proyecto apuntaría en dirección de un nuevo paradigma comunicativo capaz de responder a las demandas inherentes a la actividad lingüística. Parafraseando la feliz fórmula acuñada por otro de los miembros de esta «tercera generación», Albrecht Wellmer, ¿acaso no se deduce de todo este balance que la «filosofía del desenmascaramiento total» aún vive de esa misma metafísica racionalista que ella en principio pretendía superar? ¿En qué medida, por ejemplo, el paradigmático *tour de force* adorniano de «ir allende el concepto a través del concepto» o la peculiar mirada «etnológica» propuesta por Foucault para el estudio de la cultura occidental son tentativas tan críticas que están condenadas a nutrirse *parasitariamente*, por así decirlo, del horizonte que en principio tratan de impugnar? [4].

Es este telón de fondo básico el que nos sirve para recortar precisamente el lugar ocupado por *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Lo primero que cabe decir de esta investigación, concebida originariamente como Tesis Doctoral, que vio la luz en el año 1985, es que posibilitó en cierto sentido, con una inusitada rapidez, la consagración de su autor en la primera línea de la filosofía alemana contemporánea; no en vano, fue el pistoletazo de salida de un brillante itinerario intelectual que ha terminado llevando a Honneth nada menos que a dirigir el célebre *Institut für Socialforschung*, sito en la *Goethe Universität* frankfurtiana desde el año 2001 y, sobre todo, a intervenir, apoyado, como ya se ha dicho, en sus investigaciones sobre la categoría de «reconocimiento», en casi todos los recientes debates más relevantes sobre el futuro de la Teoría Crítica. Cabe señalar que, lejos de considerar agotado este legado, el trabajo de Axel Honneth en los últimos tiempos se ha definido por la renovación y sistematización de esta herencia desde la reflexión en torno al eje conceptual de la interacción social. No es ninguna casualidad que uno de los proyectos editoriales de Honneth como director del Instituto lleve el significativo título de *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* [*Contribuciones frankfurtianas a la sociología y la filosofía social*] [5]. Como él mismo ha declarado, «[…] la tradición del Instituto hoy sólo puede continuarse orientando las investigaciones empíricas y la reflexión teórico-social en torno a un planteamiento unitario» [6].

Evidentemente, el objetivo del *Crítica del poder* no es otro que la reconstrucción histórica y sistemática en «fases» sucesivas de ese devenir de la Teoría Crítica que arranca en la década de los años treinta con la canónica distinción entre «Teoría Tradicional» y «Teoría Crítica» desarrollada por Max Horkheimer, pasa, según el propio Honneth, por un estadio de «negativismo» filosófico-social bajo la figura decisiva de Adorno, quizá, el gran elemento perturbador de esta narrativa, con la introducción de su «filosofía de la historia» [7], y «culmina» —éste es el punto fundamental que sirve como presupuesto y orientación a todo el recorrido anterior— en la «teoría de la acción comunicativa» de Habermas; un «proceso de aprendizaje», valga aquí la expresión hegeliana, en el que no puede faltar además la peculiar aportación que Michel Foucault, el gran contrincante aquí de Habermas, realiza sobre todo en la espinosa cuestión del poder social. En este punto merece la pena insistir sobre el hecho de que, en su reconstrucción del devenir de la Teoría Crítica, *Crítica del poder* arroja una luz muy distinta sobre los contenidos y prioridades de la Escuela que hoy siguen siendo objeto de debate; es más, puede ser útil confrontar la obra de Honneth con la insustituible monografía de Rolf Wiggerhaus, más centrada en las singulares aportaciones frankfurtianas a la cuestión estética, esto es, aun modelo de racionalidad no instrumental [8].

Asimismo, desde este ángulo de aproximación, genuinamente hegeliano, dicho sea de paso, Honneth no sólo realiza una cartografía extraordinariamente sugerente y sintética de las líneas de fuerza que recorren nuestro escenario filosófico contemporáneo; además, no reniega en absoluto de explorar la posible *pars construens* del problema: el sentido y alcance actual de la categoría de crítica; es decir, tras investigar de manera inmanente la lógica de este desarrollo, va a emerger, en virtud de las sucesivas soluciones insatisfactorias al problema de una Teoría Crítica de la sociedad, una nueva idea de «práctica social» susceptible de posterior desarrollo en el futuro. Resumiendo muy groseramente este itinerario, podría decirse que este paulatino *debilitamiento* de la Teoría Crítica «originaria» recorrería los siguientes pasos:

1) Tanto Horkheimer como Adorno, aun cuando en diversa medida, terminan siendo cautivos de un modelo inadecuado de filosofía de la historia; mientras el primero, al enfatizar exageradamente la dimensión del trabajo social, descuida el posible análisis de la vida cultural cotidiana y la dimensión conflictiva inherente al escenario social, el segundo, influido sobre todo por sus traumáticas experiencias biográficas —esto es recalcado por Honneth—, y radicalizando esta misma perspectiva filosófico-histórica maximalista, se condena a no ver en la dimensión de la acción social más que una extensión perversa de la dominación humana de la naturaleza. Bajo este punto de vista lo que Honneth define, en un paso similar al de Habermas, como «el déficit sociológico» de la Teoría Crítica tiene que ver con la injustificada reducción —una tendencia en alguna medida heredada del marxismo— de la actividad humana en general a la categoría de «acción instrumental». Honneth aquí no hace sino reformular en otros términos la interpretación crítica habermasiana de Adorno: no deseando abandonarse sencillamente al callejón sin salida irracional de una razón radicalmente dirigida contra sí misma, éste prefiere aguantar en la contradicción performativa de la dialéctica negativa, permaneciendo así fiel a las huellas miméticas de una razón no instrumental casi olvidada.

2) Precisamente, frente a esta posición, lo que aporta novedosamente la investigación de Foucault desde un ángulo de aproximación muy distinto —la reflexión histórica francesa sobre las ciencias humanas y el cuestionamiento estructuralista de la función epistemológica de la subjetividad—, es un detallado análisis de la esfera esencialmente conflictiva de la interacción social, una dimensión sistemáticamente desatendida por los autores de la «primera generación» de la Escuela de Frankfurt a causa de sus compromisos o, casi mejor, hipotecas, filosófico-históricas. La hercúlea tentativa de integrar en una teoría de la Ilustración de orientación marxista la crítica cultural realizada por los conservadores anti-ilustrados habría llevado a una «desertización» de la esfera social. En este escenario, el movimiento de Honneth es interesante y original. La obra de Foucault le va a servir para colmar en algún sentido la laguna abierta por la crítica habermasiana al marxismo de la Teoría Crítica; de ahí su propósito: es un error arrojar el bebé de la lucha social a la vez que el agua de la razón instrumental.

Sin embargo, centrado en el problema del paso de la «represión» al «redescubrimiento» de la temática de lo social, a Honneth, en lugar de seguir una posible vía de acercamiento entre estas dos posiciones [9] —insistiendo en

la última idea foucaultiana de que su proyecto filosófico se cifraba en «la paciente labor de dar forma a la impaciencia de la libertad»—, le interesa más bien profundizar en la divergencia última de sus respectivas aproximaciones al tema del poder. Diferencias que, a la postre, terminan por converger en un similar déficit de fundamentación. Pese a que la interpretación foucaultiana de Honneth es más matizada que la de Habermas, sucumbe finalmente a la conclusión básica de este último: al retrotraer y tratar de explicar esta nueva dimensión exclusivamente en términos de un intercambio estratégico intersubjetivo, Foucault, según Honneth, se verá también incapacitado para proporcionar los criterios necesarios para justificar sus propias reivindicaciones críticas; de ahí que su planteamiento termine desdibujado y muy próximo a la teoría de sistemas.

3) Finalmente, Habermas, con la ayuda de su teoría comunicativa, comenzaría proporcionando los criterios para poder desarrollar adecuadamente una «crítica reflexiva del poder»; sin embargo, su proyecto terminaría desembocando en dos posibles teorías de la sociedad; Honneth sólo acepta la versión que explica el desarrollo social no haciendo referencia a la lógica de la racionalización (deuda de la «primera» generación), sino a la dinámica de las luchas sociales insertada estructuralmente dentro del terreno moral de las interacciones sociales. Lo interesante es que Honneth considera en los últimos capítulos de *Crítica del poder* que la distinción entre «sistema» y «mundo de vida» le impide a Habermas apreciar en qué medida el plexo social e institucional de una sociedad es el resultado de interacciones, conflictos y negociaciones constantes entre los grupos y actores sociales. De ahí que el modelo construido progresivamente por Honneth tras *Crítica del poder* al hilo de su «ética del reconocimiento», así como su vuelta al Hegel del «periodo de Jena», pueda entenderse precisamente como la integración en un marco comunicativo de algunas de las aportaciones teóricosociales conseguidas por Foucault en este campo [10].

3

Por todo lo dicho, pese a su intención sistemática de fondo, el lector va a encontrar en *Crítica del poder* una obra sugerentemente *abierta*, una investigación crítica que, independientemente de sus posibles aciertos o malentendidos en lo referente a la reconstrucción hermenéutica de los autores abordados —una cuestión secundaria, aunque a tener en cuenta [11]—, abre nuevos caminos y plantea no pocos interrogantes sustanciosos, entre ellos, por ejemplo, el de si este desplazamiento del horizonte del trabajo social a la instancia comunicativo-moral como el que esboza en esta obra Honneth *in nuce*, descargándose del presunto «lastre» marxista, no descuida necesariamente otras dimensiones, como las corporales, materiales o económicas, también imprescindibles en toda crítica efectiva de las relaciones de dominación en nuestras sociedades [12].

Honneth considera, por otro lado, que, a la vista de los cambios políticos de las últimas décadas, es un error seguir sosteniendo que la crítica hoy pasa sólo por la idea de *una* historia de opresión y futura emancipación en términos del género humano. El gesto crítico, por tanto, ya no ha de concebirse como una forma de reflexión arraigada en el proceso mismo. Si la Teoría Crítica del pasado puede hoy seguir ofreciéndonos alguna ayuda como herramienta de diagnóstico de la actualidad es porque su modelo insistió en una sugerente mediación entre teoría e historia capaz de cristalizar en una razón socialmente activa:

> […] Es este modelo de pensamiento de un entrelazamiento entre teoría e historia el que funda la unidad de la Teoría Crítica en la pluralidad de sus voces; ya sea en forma positiva en el Horkheimer temprano, en Marcuse o Habermas, o ya sea de forma negativa en Adorno o Benjamin: el trasfondo de los diferentes proyectos lo constituye siempre la idea de que un proceso histórico de formación ha sido desfigurado por las relaciones sociales de una manera que es superable únicamente en la práctica. Determinar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo tendría que significar lo siguiente: resguardar en la idea de tal patología social de la razón la carga explosiva que esta idea contiene todavía para el pensamiento actual; en contra de la tendencia de reducir la crítica social a un proyecto de toma de posición normativa, situacional o local, debería hacerse patente el vínculo que ella mantiene con las exigencias de una razón desarrollada históricamente [13].

Sea como fuere, si el valor de una propuesta teórica se cifra en la cantidad de reacciones y respuestas a las que ha dado lugar, es indudable que *Crítica del poder* se ha convertido con el paso del tiempo en una obra fundamental

para entender qué puede seguir significando hoy defender una Teoría Crítica a la altura de los retos de nuestro presente o qué posibles usos o abusos pueden realizarse en su nombre. Desde este prisma, no es un dato baladí que la obra nos sirva para reconstruir bajo un nuevo enfoque la evolución de esta «corriente» en el mapa de la reflexión filosófico-social contemporánea.

Notas al pie

[1] Entre los años 1982-83 Honneth obtuvo una beca de investigación en el *Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften* gracias a la mediación de Habermas.

[2] Ejemplo paradigmático de este desplazamiento de intereses lo ofrece, por ejemplo, la distinta valoración que va recibir la figura de John Dewey, sintomáticamente despreciada por la «primera» generación, como puede observarse sobre todo en la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer (edición de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002), y recuperada asimismo por los miembros de la «tercera generación», sobre todo Honneth. Para este interés por Dewey, cfr., por ejemplo, el reciente (2005) libro de Honneth: *Cosificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*; Buenos Aires, Katz, 2007.

[3] «Puesto que Adorno y Horkheimer sacan explícitamente esta conclusión como definitoria, se ven obligados a dar, ciertamente, el siguiente paso: tienen que aislar defensivamente sus propias reflexiones de todo tipo de forma de conocimiento científico, con objeto de no verse involucrados dentro del marco de este saber orientado al control. Tomadas al pie de la letra, las premisas filosófico-históricas de *Dialéctica de la Ilustración* no podían por menos de separar la Teoría Crítica de ese impulso teórico propio de las disciplinas especializadas que tenía que recoger el programa de investigación social hasta ese momento guiado por la filosofía, pero controlado en términos empíricos. Adorno y Horkheimer tienen que liberar a la Teoría Crítica de las garras de las ciencias sociales empíricas y abandonarla a la exclusiva responsabilidad de la filosofía. A partir de ahora, dentro del marco general de la teoría de Adorno, a la investigación científico-social se le atribuirá el estatus de una disciplina auxiliar que sigue siendo objeto de generalizadas reservas ideológicas cuando se la invoca. Este desplazamiento de énfasis en la esfera interna de la teoría no representa, sin embargo, más que una cara, la metodológica, de las revisiones que exige el modelo filosófico-histórico subyacente a *Dialéctica de la Ilustración*» (comenta el propio Axel Honneth en la página 110 del presente libro a propósito de la teoría de la sociedad de Adorno).

[4] Cfr. Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1992. Puede ser relevante recalcar cómo también el proyecto de Wellmer de «modernidad irreconciliable», como el de Honneth, aun partiendo de Habermas, se define por mantener ciertas distancias con el particular giro «teórico-comunicativo», pero en este caso a través de una más matizada aproximación a Adorno. Cfr. la muy instructiva introducción de M. Jiménez Redondo a Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis-Cátedra, 1996, Valencia, pp. 9-32.

[5] A. Honneth, «Introducción» a (Honneth, ed.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002.

[6] Ibíd., p. 7. No deja de ser sintomático que este título ponga más el énfasis en las «paradojas» que en las «contradicciones» del capitalismo.

[7] Aunque Honneth con el paso del tiempo ha matizado algo la lectura de Adorno propuesta en *Crítica del poder*, en cierto sentido sigue considerando que su excesivo protagonismo dentro de la Teoría Crítica ha sido, en términos generales, perjudicial para ésta. Este punto ha sido objeto de un interesante debate crítico, como subraya la sugerente monografía de J. A. Zamora: *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004. Sin duda, el objeto de controversia decisivo es la explicación adorniana de la relación entre dominio de la naturaleza y dominio social, una cuestión cuya interpretación no es tan evidente como propone Honneth al menos en esta obra.

[8] Cfr. la muy diferente reconstrucción proporcionada por la, por otro lado, indispensable monografía de Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1986.

[9] Sobre esta relación entre la Escuela de Frankfurt y Foucault, reconocida por este último sobre todo al final de su carrera, cfr. en general las agudas consideraciones realizadas en el brillante trabajo de Pablo López: «Los instrumentos de la libertad. Poder, estado y salvación» (P. López y J. Muñoz, eds.) *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 321-361.

[10] Cfr. su escrito de habilitación: Honneth, A (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Fischer (reed. 2003) [trad. castellana: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997]. Tras haber hecho balance de la posición foucaultiana en *Crítica del poder*, Honneth desarrollará sugerentemente una teoría del reconocimiento con potencial prescriptivo: «La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido de escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente». (Honneth, *Ibíd*., p. 13).

[11] Algunas «limitaciones» en este sentido son totalmente comprensibles, toda vez que obedecen al hecho de que Honneth, mientras redactaba su obra, no podía conocer todavía textos de Foucault tan importantes como, por ejemplo, «Qué es Ilustración», fechado en 1985, año en el que precisamente se escribe *Crítica del poder* o las imponentes lecciones del propio Habermas al respecto en torno al *Discurso de la modernidad*.

[12] No puede olvidarse en este preciso contexto la interesante polémica mantenida entre Honneth y Nancy Fraser (cfr. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006, edición original de 2003). Resumiendo muy groseramente la cuestión: partiendo de su teoría social, Honneth plantea en qué medida el reconocimiento de la diferencia de los individuos depende de contextos culturales intersubjetivos y presupone necesariamente relaciones de solidaridad habida cuenta de que los valores compartidos permiten el reconocimiento recíproco entre los grupos sociales. Frazer, en cambio, consciente del hecho de que las luchas por el reconocimiento de la diferencia están desplazando las luchas para la redistribución socioeconómica, antepone la cuestión de la justicia al «tema de la autorrealización»: la construcción de una ética contemporánea no sólo requiere el derecho a la diferencia cultural y a la igualdad social, sino también políticas concretas de redistribución y la defensa de la identidad en relación a la igualdad social.

[13] Axel Honneth, «Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica», en G. Leyva (ed.) *La teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 446.

PRÓLOGO

A lo largo de este estudio mi objetivo no ha sido otro que el de arrojar luz sobre los problemas fundamentales que, desde el punto de vista histórico, aparecen relacionados con el nacimiento de una Teoría Crítica de la sociedad. De ahí que, *en un primer nivel, por lo que respecta al desarrollo histórico de la teoría*, me haya guiado por la convicción de que las dos aproximaciones más novedosas e influyentes a la Teoría Crítica de la sociedad, a saber, las emprendidas por Michel Foucault y Jürgen Habermas, han de entenderse como dos desarrollos rivales dentro de un ámbito de cuestiones que ya había sido previamente abierto por la Teoría Crítica. De este modo, tanto la teoría del poder que Foucault funda sobre sus investigaciones históricas como la teoría de la sociedad que Habermas ha articulado sobre las bases de una teoría de la acción comunicativa, pueden analizarse como dos intentos en competencia que tienen como meta interpretar bajo nuevas coordenadas los procesos que, derivados de la *Dialéctica de la Ilustración*, fueron investigados por Horkheimer y Adorno. Una vez que la historia de la Teoría Crítica de la sociedad queda reconstruida desde este punto de vista, la teoría foucaultiana del poder cobra sentido dentro del marco de la teoría de sistemas, mientras que la teoría social habermasiana, por su parte, aporta una solución teórico-comunicativa a las aporías a las que, en relación con su análisis histórico-filosófico de los procesos de civilización, Adorno y Horkheimer terminaron sucumbiendo.

En la medida en que este estudio traza las huellas históricas de ese movimiento reflexivo que transcurre desde los primeros ensayos de Horkheimer a las teorías rivales de Foucault y Habermas, pasando por la filosofía de la historia de Adorno, es posible derivar de esta investigación en torno a los respectivos modelos teóricos un punto de vista sistemático, con cuya ayuda pueden comprenderse cuestiones como la creación y el mantenimiento del poder social. De ahí que, *en un segundo nivel, el relativo a la clarificación de los problemas centrales de la Teoría Crítica de la sociedad*, me enfrente a las posiciones sostenidas por Adorno, Foucault y Habermas con objeto de criticar la visión ofrecida de las sociedades contemporáneas como relaciones de dominación social. El propósito de esta comparación es desarrollar y clarificar en las posiciones referidas las concepciones de acción subyacentes a la integración social y así, de paso, en el ejercicio del poder. Ante este trasfondo, lo primero que se pone de manifiesto es que Adorno no podía por menos de fracasar en la tarea de un análisis de la sociedad, puesto que a lo largo de toda su vida permaneció cautivo de un modelo total de dominación de la naturaleza y, en esa medida, fue incapaz de comprender la dimensión «social» existente en las sociedades (esto se analiza en el capítulo 3). Foucault y Habermas, como contrapartida, sí se muestran más sensibles a ese ámbito de lo social que había sido ajeno a la tradición de la Teoría Crítica, pero desde dos extremos opuestos: el primero a la luz del paradigma teórico y de acción de la «lucha» (capítulo 5); mientras que el segundo desde de la categoría de «entendimiento comunicativo recíproco» (capítulo 7). La forma que hoy debe adoptar una «crítica del poder», así, debe deducirse implícitamente del análisis crítico de los obstáculos encontrados, en diferentes niveles de reflexiones, en el marco de estas concepciones. En esa medida dicho análisis, siguiendo el movimiento reflexivo seguido desde Adorno a Foucault y Habermas, va poniendo de manifiesto diversos estadios reflexivos en los que las premisas conceptuales de una posible Teoría Crítica de la sociedad se van clarificando paulatinamente.

Los primeros seis capítulos de este libro fueron aceptados en 1983 como Tesis Doctoral dentro del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Berlín. Me gustaría agradecer a Birgit Mahnkopf y Hans

Joas su disposición a discutir en todo momento y toda su ayuda; así como a Urs Jaeggi la paciencia demostrada continuamente.

PRIMERA PARTE

LA INCAPACIDAD PARA EL ANÁLISIS SOCIAL: LAS APORÍAS DE LA TEORÍA CRÍTICA

Hace algo más de cincuenta años surgió una teoría bajo la autoridad intelectual de un único individuo, mas también como el trabajo de todo un grupo de científicos sociales, que se concibió a sí misma desde su fundación como una continuación de los trabajos realizados por Marx, aun cuando en el contexto de unas circunstancias muy distintas. Esta Teoría Crítica, que desde un primer momento empezó a tomar forma en la lección inaugural de Max Horkheimer impartida en el *Instituto de Investigación Social* —y cuyos impulsos, como se verá, sobre todo fueron continuados más tarde en los ensayos de Theodor Adorno—, ha sido considerada desde entonces por muchos investigadores como el modelo teórico paradigmático que mejor ha sabido conjugar el proyecto de un diagnóstico de la actualidad orientado históricamente con un análisis social fundado sobre bases empíricas. En esta primera parte me gustaría partir de los presupuestos teóricos fundamentales de la Teoría Crítica que, desde sus orígenes, trataron de perseguir dicho objetivo, todavía hoy legítimo. Para ello trataré de reconstruir los estadios o fases desarrollados en esta línea de pensamiento introducida por Adorno y Horkheimer analizando, primero, los primeros ensayos programáticos de Horkheimer (capítulo 1), para centrarme a continuación en la obra que ambos escribieron de forma conjunta: *Dialéctica de la Ilustración* (capítulo 2); y terminar, finalmente, abordando los últimos

ensayos de Adorno en torno a la teoría social (capítulo 3).

1

LA IDEA ORIGINAL DE HORKHEIMER: EL DÉFICIT SOCIOLÓGICO DE LA TEORÍA CRÍTICA

En su ensayo programático «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», aparecido en el sexto año de publicación de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (1937), Horkheimer ya trataba de conjugar ambición teórica y posicionamiento político en el marco de una Teoría Crítica de la sociedad [1]. Con esta aportación suya, escrita durante su exilio en Estados Unidos, él va a marcar la autocomprensión misma del *Instituto de Investigación Social* frankfurtiano durante la década de los años treinta. El propósito que va a guiar a Horkheimer no será otro que el de poner de manifiesto las raíces prácticas de la concepción moderna de la ciencia a fin de poder fundamentar la Teoría Crítica como la expresión autoconsciente de los procesos de emancipación político-social dentro de un contexto práctico que deviene aquí transparente.

De entrada, Horkheimer pondrá aquí en conexión el modelo moderno de ciencia —o lo que él llama «tradicional»— con la reflexión cartesiana sobre el método. En virtud de este modelo, cifra la función de las teorías científicas en la recolección de enunciados obtenidos deductivamente que son susceptibles de aplicar hipotéticamente a la realidad empíricamente observable. El valor explicativo de la teoría se incrementa en la medida en que la observación empíricamente controlada de la realidad confirma los enunciados individuales dentro de un marco lógicamente consistente de enunciados; de ahí que la

verdad de una teoría científica se identifique con la fuerza explicativa —esto es, su capacidad de prognosis— de su cuerpo de enunciados. Sin embargo, Horkheimer no se interesa aquí por las correcciones o posibles diferencias existentes dentro de este ideal de ciencia unificada desarrollada por la filosofía de la ciencia pos-cartesiana; de hecho, para él se trata de algo secundario distinguir entre la adquisición deductiva e inductiva de enunciados generales (en el sentido en el que cabe distinguir dentro de las corrientes clásicas de la epistemología) o diferenciar entre observaciones empírico-experimentales y fenomenológicas-intuitivas de la realidad, como tiene lugar en la filosofía de la ciencia desarrollada en su propia época. Lo que sobre todo le interesa es el modelo básico a la luz del cual la edad moderna piensa la relación existente entre una teoría científica y la realidad; según Horkheimer, el rasgo distintivo de la «Teoría Tradicional» queda definido por la siguiente caracterización de esta relación:

> Siempre queda en un lado el saber, formulado en el pensamiento, y en el otro lado un estado de cosas que debe ser aprehendido por aquél, y esta subsunción, este establecer la relación entre la mera percepción o constatación de un estado de cosas y la estructura conceptual de nuestro saber, se denomina explicación teórica [2].

La mera aplicación externa de este sistema de enunciados (adquiridos de la forma que sean) a un proceso natural o un acontecimiento histórico ha de posibilitar la explicación del hecho empírico en tanto en cuanto se convierte en un paso de una serie de proposiciones. De este modo, cuantos más segmentos de la realidad caigan bajo la red de los enunciados hipotéticos, más pueden llegar a ser finalmente objeto de predicción teórica y de control los procesos naturales y sociales en su totalidad. Horkheimer considera que esta función de las teorías tradicionalmente entendidas (esto es, su capacidad para predecir, controlar y, finalmente, dirigir los procesos reales) representa el contexto constitutivo de la ciencia moderna:

> Tanto el tratamiento de la naturaleza física como el de determinados mecanismos económicos y sociales exigen la configuración del material científico en una estructura ordenada de hipótesis [3].

La función de control presupuesta en una teoría científica que busca explicar y predecir hechos empíricos dentro de un conjunto general de enunciados revela aquí su procedencia: es parte de los procesos prácticos de reproducción bajo los cuales la especie humana puede conservar su vida por medio de un control progresivo sobre su medio natural y su propio mundo social. Cuando Horkheimer quiere explicar cómo los rendimientos y prestaciones del trabajo social han hecho posible el proceso emancipador que ha liberado el mundo humano del poder opresivo de la naturaleza y ha terminado conduciendo a una situación en la que la civilización es capaz de dominar a la naturaleza y expandirse cada vez más frente a ella, se va a apoyar implícitamente en un postulado básico procedente de la filosofía de la historia. Sin embargo —aún cuando éste sea el punto en el que Horkheimer se muestra más interesado—, la Teoría Tradicional va a mostrar enseguida su ceguera a la hora de reconocer este contexto constitutivo: aunque éste es «un momento importante dentro de la conservación y renovación continua de lo efectivamente existente» [4], aquí la teoría se desliga ficticiamente de todos los procesos sociales de producción. Es decir, la Teoría Tradicional se malentiende a sí misma —mediante un proceso que tendrá no pocas consecuencias— como una teoría «pura». A tenor de todo esto, Horkheimer, de una forma que no puede sino recordar al joven Marx, buscará dar cuenta de cómo no sólo el objeto específico, sino incluso la misma forma de este contacto con la realidad se encuentran ya preformados por el estado correspondiente de las fuerzas de la producción social, esto es, de los rendimientos exitosamente conseguidos y acumulados en el control sobre los procesos naturales y sociales:

> Lo que percibimos en nuestro entorno —las ciudades y los pueblos, los campos y los bosques— lleva en sí el sello de la transformación. No sólo en sus ropajes y modo de presentarse, en su forma y modo de sentir son los hombres un resultado de la historia, sino que también el modo en el que ellos ven y oyen es un resultado inseparable del proceso de vida social que se ha desarrollado a lo largo de milenios. Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano que lo percibe [5].

El sujeto cognoscente y el objeto conocido por él se determinan recíprocamente desde el principio en el proceso social de trabajo sobre la

naturaleza, cuyo producto, para Horkheimer, es la historia de la especie como totalidad. Sin embargo, el autoengaño bajo el cual la ciencia moderna se concibe a sí misma como situación liberada de todas estas ataduras, incluso de su vinculación con el proceso de trabajo, se analiza aquí atendiendo a un segundo presupuesto, también derivado de la filosofía de la historia, y que va a introducirse en este ensayo de paso: el proceso de producción que forja el trasfondo de la vida social no ha sido todavía comprendido dentro del marco de la historia de la especie como una conquista sintética, fruto de la cooperación de todos los sujetos activos. Es decir, hasta ahora el proceso de producción orientado al dominio de la naturaleza ha producido, ciertamente, progreso histórico, pero los sujetos trabajadores activos no han llegado a reconocerse todavía en las conquistas constitutivas que han realizado en común. Esta falta de conciencia no hace más que prolongarse en la propia comprensión que la propia Teoría Tradicional tiene de sí misma: del mismo modo que la especie humana es inconsciente de su actividad productiva históricamente constitutiva, la ciencia moderna tampoco es consciente del contexto históricamente constitutivo del que ella misma forma parte como resultado de todas sus conquistas cognitivas.

A fin de ilustrar esta línea de reflexión, Horkheimer va a desarrollar una analogía entre las producciones sintéticas que aún no han elevado a conciencia el trabajo ya realizado por la especie humana a lo largo de la historia y la función sintética del yo transcendental dentro de la epistemología kantiana; una analogía, ciertamente, que no persigue para la reconstrucción horkheimeriana de un sujeto de la especie unificado otro fin que revelar la ficción histórico-idealista [6].

> Las dificultades internas en las que se encuentran atrapados los conceptos fundamentales de la filosofía kantiana, sobre todo el yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura y originaria, la conciencia, en el fondo dan testimonio de la profundidad y honestidad de su pensamiento. El doble carácter de estos conceptos kantianos, que, por una parte, señalan la unidad y orientación teleológica máximas, y, por otra, denotan algo oscuro, inconsciente, opaco, corresponde exactamente a la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna. La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero al mismo tiempo este proceso y sus resultados son para ellos algo extraño; éstos se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus situaciones de guerra y toda su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano. En el marco de la filosofía teórica de Kant, en su análisis del conocimiento, esta contradicción no ha hecho sino conservarse [7].

Horkheimer utiliza el modelo teórico de la epistemología kantiana para clarificar una posible construcción filosófico-histórica. Del mismo modo que Kant retrotrae el mundo de los objetos de toda experiencia posible a las capacidades estructuralmente dadas de un sujeto trascendental, así el mundo social pasa a ser contemplado como el producto hasta ahora inconsciente del trabajo humano sobre la naturaleza. El discurso transcendental interpretado desde esta lectura materialista de la epistemología kantiana exige un marco singular, el cual le sirve a Horkheimer para definir las realizaciones humanas agrupadas bajo «la» actividad de la especie. A ella Horkheimer tiene que atribuir las actividades organizadoras que Kant ya había asignado al yo trascendental. De este modo, entendida como sujeto singular de la historia, la especie humana ya de entrada siempre produce un mundo social, y lo hace con una perfección cada vez mayor, por mucho que aún hasta el día de hoy siga siendo inconsciente de su función constitutiva activa. Es justo esta inconsciencia de la especie como sujeto la causa última de la ceguera catastrófica que ha regido el curso de la historia hasta la fecha. Es más, la ciencia moderna es en sí misma todavía un momento inconsciente de esta autoconservación cada vez más productiva y, sin embargo, hasta ahora ciega respecto a su proceder. De ahí que la interpretación materialista trate en un primer momento de clarificar el sentido de la Teoría Tradicional a la luz de esta situación, retrotrayéndose a los procesos de trabajo desde los cuales ésta pudo surgir y a los que sigue metodológicamente vinculada; siguiendo esta línea hermenéutica, la Teoría Tradicional puede volver a recuperar finalmente su «función social positiva» [8], a saber, la del dominio racional de la naturaleza.

Horkheimer trata de explicar estos problemas de autocomprensión de la Teoría Tradicional desde el trasfondo de un marco hermenéutico filosófico-histórico que atribuye de forma unívoca a la expansión histórica de las fuerzas productivas, a los medios racionales orientados al dominio de la naturaleza, un potencial emancipatorio, valedor asimismo de un progreso garantizado. Esta

reconstrucción suya, que parece basarse directamente en el modelo de «enajenación del trabajo» subyacente a la crítica temprana marxiana al capitalismo [9], comprende el curso civilizatorio de la historia como un proceso de perfeccionamiento progresivo de la dominación humana sobre la Naturaleza, proceso en el que la especie, sin embargo, no llega a disfrutar de su potencial por culpa de su falta de conocimiento histórico. Es esta interpretación de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción —en la que las fuerzas productivas aparecen como un potencial emancipatorio, pero cuya organización incontrolada en el capitalismo expresa un autoengaño humano— la que ahora subyace al intento horkheimeriano de brindar un fundamento a la Teoría Crítica de la sociedad.

Por todo ello, a Horkheimer le es posible deducir inicialmente sin dificultades el primer rasgo de una Teoría Crítica, por decirlo así, *ex negativo*, es decir, limitándose a evitar el error básico en el que ha incurrido la Teoría Tradicional: mientras la Teoría Tradicional, creyendo que puede fundamentar sus métodos únicamente a través de criterios inmanentes al conocimiento, no puede por menos de separarse y enajenarse respecto a sus propios orígenes prácticos, la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo. El autoconocimiento al que la interpretación materialista debe conducir y que debe contraponer a la Teoría Tradicional, desde el exterior, valga la expresión, es la primera tarea y el principio básico de la Teoría Crítica. En virtud de este desarrollo, y repitiendo casi exactamente la fórmula de Karl Korsch de que el materialismo histórico siempre ha de poder aplicarse a sí mismo sus categorías, Horkheimer dice en algún momento de su artículo que «la influencia del desarrollo social en la estructura de la teoría [...] forma parte de su propio contenido doctrinal» [10]. Ahora bien, ¿cómo va a poder Horkheimer desde ahora determinar con mayor precisión conceptual ese inevitable contexto práctico al que la Teoría Crítica se sabe constitutivamente ligada de forma autoreflexiva si su punto de partida filosófico-histórico, por el contrario, reduce de antemano toda praxis social al proceso de trabajo de la especie humana? En la respuesta a esta pregunta va a ponerse de manifiesto una primera ambigüedad, en la que cae a la fuerza Horkheimer, dadas las premisas de su filosofía de la historia, cuando quiere dar solución a las demandas de su Teoría Crítica de la sociedad.

Es decir, por un lado, Horkheimer es consecuente cuando retrotrae la Teoría Crítica a ese mismo contexto de actividad de la especie humana del que la Teoría Tradicional también supuestamente procede, aunque, en verdad, en contra de su propia comprensión. Los dos modelos de teoría serían así igualmente formas de expresión dependientes del proceso civilizatorio dirigido al dominio de la naturaleza. Sin embargo, en la Teoría Crítica también se introduciría un tipo de saber clarificador acerca del potencial inmanente de desarrollo de las fuerzas productivas que iría más allá de la realidad efectivamente dada. Horkheimer se acerca a esta interpretación en todos aquellos lugares donde él habla de una tendencia hacia «la preservación, el incremento y desarrollo de la vida humana» inherente al proceso de trabajo [11]. La Teoría Crítica es ella misma, por consiguiente, la conciencia de esta tendencia inmanente de desarrollo:

> Hoy, cuando en nuestra historia más reciente se exige a todos los individuos que hagan suyos los fines de la sociedad en su totalidad y reconozcan los suyos propios en la misma, existe también la posibilidad de que los hombres, sin una teoría definida, como resultado de la interacción de fuerzas concretas, empiecen a ser conscientes y concentren su atención en el curso que el proceso social de trabajo ha seguido, un viraje en el que, a veces, la desesperación de las masas ha actuado como factor decisivo. El pensamiento no desarrolla esta posibilidad desde fuera, sino que más bien llega a ser consciente de su propia función [12].

Dentro del esquema conceptual de la filosofía de la historia propuesto por Horkheimer, esta línea de pensamiento es, a primera vista, concluyente: si la marcha de la historia humana en su totalidad puede entenderse como un proceso de perfeccionamiento gradual del dominio sobre la naturaleza, entonces cualquier sociedad cuya forma de organización retrase o no agote completamente sus posibilidades de libertad representa un momento racional desarrollado sólo en términos parciales. A esta situación de racionalidad total, que sería «idéntica con la dominación de la naturaleza externa e interna» por medio de una libre decisión [13], conduciría sólo un conocimiento que fuera capaz de clarificar el potencial explosivo de las fuerzas existentes en la actualidad y en esa medida incorporado al desarrollo progresivo de la

dominación humana de la naturaleza. En este sentido Horkheimer habla de «la idea de una organización social racional correspondiente a lo universal [...] e inmanente al trabajo humano» [14]. Sin embargo, la lógica de su argumentación no permite aclarar aún cómo una Teoría Crítica cortada con estas hechuras (esto es, entendida como un modo intelectual reflexivo, de segundo grado, de ampliar o prolongar el proceso de trabajo) ha de regirse metodológicamente por una estructura diferente, a saber, una capaz de desarrollar una crítica de la sociedad efectivamente existente. Si Horkheimer tiene razón al retrotraer el modelo de la Teoría Tradicional a las realizaciones cognitivas introducidas por la actividad del trabajo, el conocimiento modelado por este tipo de teoría sólo se ajusta originariamente a la explicación y predicción de los procesos empíricos. Es decir, no incluye dentro de sí el momento reflexivo que sería realmente necesario para poner en tela de juicio ese orden social en el grado que preserva el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta laguna metodológica, por tanto, no puede tampoco ser superada por medio de un conocimiento de la orientación que sigue la dominación de la naturaleza a través de la ciencia; puesto que una teoría que de forma consciente hiciera referencia al proceso de trabajo social, que tuviera como objeto la lógica evolutiva inmanente de sus logros más que los procesos fácticos de la naturaleza, podría, ciertamente, proyectar ilusoriamente este curso evolutivo en el futuro, pero no podría ser utilizada como criterio para desarrollar una crítica del contexto de vida social. Para conseguir esto último, dicha teoría seguiría necesitando exclusivamente un conocimiento procedente de la filosofía de la historia, el cual, de hecho, ha de estar a la base de la propia argumentación de Horkheimer si quiere criticar una sociedad bajo los términos de su organización del trabajo como freno del desarrollo. Horkheimer, naturalmente, no puede por menos de reparar en la contradicción a la que se vería abocada esta posible interpretación de las condiciones sociales constitutivas:

> Un comportamiento que, dirigido a esta emancipación, tuviera como fin la transformación de la sociedad como totalidad podría servirse de un trabajo teórico como el que se desarrolla dentro de las ordenaciones de la realidad existente. Pero carecería, sin embargo, del carácter pragmático resultante del pensamiento tradicional como actividad profesional socialmente útil [15].

La forma de pensamiento tradicional representa una forma de conocimiento intelectualmente objetivada que ha quedado recogida en el proceso histórico de la dominación de la naturaleza; se define por poseer un carácter práctico, toda vez que resuelve las cuestiones de tipo científico que plantea la reproducción de un orden de producción ya establecido a través de un cuerpo sistemático de enunciados que permite la explicación y la predicción de los procesos naturales fácticos. Si bien las teorías de este tipo surgen precisamente del conflicto práctico que surge entre los seres humanos y la naturaleza, coadyuvan de nuevo, bajo la forma de un conocimiento orientado a un control optimizado, al proceso de la dominación social de la naturaleza. Ni siquiera un estadio superior de reflexión sobre los mismos orígenes prácticos, que haga consciente la dinámica de desarrollo inmanente del proceso de trabajo social, puede escapar a este marco de aplicación. La consecuencia de la argumentación desarrollada por Horkheimer es que esta teoría sólo puede promover un saber de tipo técnico y, en el mejor de los casos, anticipar las condiciones futuras de aplicación de las fuerzas productivas más desarrolladas, pero no permitir, sin embargo, una crítica de su modo actual de organización. Es decir, el perfeccionamiento científico del dominio de la naturaleza en sí mismo no conduce directamente a una posible «decisión racional» en virtud de la cual, atribuyendo el potencial emancipatorio de las fuerzas productivas al control consciente de los productores, pueda destruirse la autoilusión humana. Al llegar a este punto, junto a esta primera versión, ciertamente, insuficiente, Horkheimer va a poner en liza aún otra interpretación del contexto social constitutivo propuesto por la Teoría Crítica. En esta segunda versión la Teoría Crítica no es entendida como un componente inmanente del proceso evolutivo del trabajo humano, sino como una suerte de expresión teórica de una actitud pre-científica. Este modo de comportamiento no puede tildarse de «pragmático», en el sentido de una actividad productiva incorporada en del proceso de autoconservación de la sociedad, puesto que se relaciona críticamente, de un modo distanciado, con el contexto general de la vida social:

> Existe también ahora una actitud [*Verhalten*] humana que tiene por objeto la sociedad misma. No se dirige exclusivamente a subsanar cierto tipo de situaciones deficitarias, toda vez que, según su perspectiva, éstas dependen más bien de la organización de la sociedad en su

> conjunto. Si bien esta actividad surge de la estructura social, no está empeñada, ni por su propósito consciente ni desde su significado objetivo, en que algo funcione mejor dentro de esa estructura. Al contrario, las categorías de «mejor», «útil», «adecuado», «productivo», «valioso», tal como se las entiende en el interior de este sistema, son, para dicha actitud, sospechosas en sí mismas y de ningún modo constituyen supuestos extra-científicos con los cuales ella tenga algo que ver [16].

Es esta línea de reflexión la que va a conducir a Horkheimer desde este momento no sólo a una diferente determinación de las condiciones sociales constitutivas de la Teoría Crítica, sino también al desarrollo de su segundo gran rasgo teórico. En primer lugar, la citada reflexión pone de manifiesto un modo de comportamiento humano que tiene como su objeto ya no la naturaleza, sino la «sociedad misma»; con ello no se quiere llamar la atención aquí sobre una prolongación del dominio de la naturaleza hacia el interior del contexto de vida social entendido como control social, sino sobre una actitud capaz de ir más allá del orden funcional establecido socialmente. Horkheimer, evidentemente, tiene aquí en mente ese tipo de actividad práctico transformadora de lo social que puede saberse relacionada con la Teoría Crítica de la sociedad. En verdad, esta argumentación, referida directamente a la dimensión de las luchas sociales, no tiene lugar en el marco conceptual filosófico-histórico del que ha partido hasta ahora Horkheimer: en la medida en que este marco reduce la marcha de la historia humana al proceso de desarrollo cuasi-natural del dominio sobre la naturaleza, no existe posibilidad conceptual para una forma diferente de praxis social que, en lugar de dirigirse a una autoconservación constantemente ampliada, lo haga hacia un nuevo modo de organización de autoconservación social. En este paso se repite en Horkheimer un dilema conceptual que ya se encontraba en el joven Marx. Desde la perspectiva epistemológica y la filosofía de la historia de las *Tesis sobre Feuerbach* marxianas, y a la luz de su muy general concepto de praxis, cabe comprender el proceso vital social de la especie como un proceso productivo transformador de la naturaleza sin que, por ello, se asegure un lugar en el marco conceptual para el concepto de «actividad crítica», que en el mismo texto hace referencia con claridad a una praxis revolucionaria políticamente emancipatoria [17]. De ahí que la línea de reflexión que Horkheimer inaugura con su concepto de «actitud crítica» sólo gane claridad cuando se aproxima a ese escenario en el que se desarrolla la segunda característica metodológica de una Teoría Crítica de la sociedad.

Horkheimer va a seguir delimitando metodológicamente las diferencias entre Teoría Crítica y Teoría Tradicional al hilo de una reflexión que, tomando como punto de partida ambos modelos, va a tratar de determinar las diferentes formas bajo las cuales el sujeto epistemológico se relaciona con el objeto de investigación. En la actividad de transformación de la naturaleza, cuya forma de expresión teóricamente objetivada es la Teoría Tradicional, el sujeto activo se relaciona con el acontecer natural representado por una realidad independiente de la praxis; como es evidente, los seres humanos planean intervenir sobre este acontecer natural manipulándolo activamente, pero sólo bajo la forma de la legaliformidad propia del sujeto transcendental. En el ámbito de las teorías científicas el experimento representa esta actividad transformadora de la naturaleza: esto es, del mismo modo que el sujeto activo, también el sujeto del conocimiento, en el experimento científico que genera procesos artificiales de reacción natural con el objetivo de alcanzar una suerte de «instrucción conceptual», se relaciona con una realidad que permanece inalterable tras la intervención experimental. De ahí que, en el caso de la Teoría Tradicional, el conocimiento científico sea él mismo exterior al objeto de investigación. Mas esta relación entre sujeto y objeto de conocimiento ha de modificarse tan pronto como el asunto se traslada al ámbito de una Teoría Crítica de la sociedad. Horkheimer mostrará cómo ahora, desde que la teoría tiene a la «sociedad misma» como objeto propio, «la actitud crítica» —que es su expresión intelectualmente objetivada— forma parte ella misma del contexto de realidad investigada. De este modo, en la Teoría Crítica, sujeto y objeto no se oponen externamente entre sí, como ocurre en el caso de las teorías tradicionales.

> El asunto con el que se relaciona el científico especialista permanece absolutamente intacto por parte de su propia teoría. Sujeto y objeto están rigurosamente separados, aun cuando se llegue a mostrar que en algún momento posterior el acontecimiento objetivo se verá influido por la intervención humana: la teoría ha de considerar también esta intervención como un hecho. El hecho objetivo es transcendente a la teoría y su independencia respecto a ella es esencial a la necesidad de ésta: el observador en cuanto tal no puede cambiar nada en el

> acontecimiento. Pero la actitud crítica consciente forma parte del desarrollo de la sociedad. La construcción del proceso histórico como un producto necesario de un mecanismo económico contiene al mismo tiempo la protesta, surgida de ese mismo mecanismo, contra este orden y la idea de la autodeterminación del género humano, es decir, la idea de una situación en la que los actos de los hombres ya no emanan de un mecanismo, sino de sus decisiones [...] Pensar el objeto de la teoría separado de ésta falsea la imagen y conduce al quietismo y al conformismo. Cada una de las partes de la teoría presupone la crítica y la lucha contra lo existente en la dirección determinada por ella misma [18].

Horkheimer aboga por esta segunda interpretación de la cuestión y la amplía, toda vez que concibe la Teoría Crítica de la sociedad como la objetivación científica de una actividad crítico-práctica. La teoría no es ya sólo el producto intelectual de una praxis transformadora extrateórica, sino que además influye y determina a la vez permanentemente su orientación. De ahí que en este punto Horkheimer saque la siguiente conclusión: sólo porque la Teoría Crítica es capaz de influir en la misma praxis social de la que ella se sabe producto, deviene momento práctico y transformador dentro de la realidad social que ella misma investiga como teoría. Esta modificada relación entre sujeto y objeto marca, por así decir, el segundo rasgo metodológico característico de la Teoría Crítica de la sociedad; ésta, a partir de este momento, frente a la Teoría Tradicional, no se define ya simplemente por ser el saber de las condiciones prácticas de sus propios orígenes, sino al mismo tiempo por la aplicación autocontrolada de un conocimiento orientado a la acción en el contexto práctico-político de la actualidad. Puesto que la teoría intenta tanto, por un lado, hacerse consciente de sus condiciones históricas constitutivas como, por otro lado, anticipar su contexto de aplicación en términos políticos, ella es potencialmente —como escribe Horkheimer todavía en el año 1937, usando la jerga conceptual del marxismo de la izquierda hegeliana característico de la década de los veinte— la «autoconciencia del sujeto de una gran transformación histórica» [19]. Esta formulación, que no hace sino asentar de forma unívoca la Teoría Crítica en un escenario de lucha social —y no precisamente en el de la dominación social de la naturaleza— pone de relieve drásticamente el desequilibrio existente entre el nivel de la caracterización epistemológica y la filosofía de la historia subyacente a este diagnóstico. De hecho, en su análisis de las condiciones constitutivas de la Teoría Crítica, Horkheimer hace uso de un concepto de praxis social más amplio que el que le permitía su propia concepción filosófica de la historia. El proceso de formación y desarrollo de las sociedades humanas se retrotrae al ámbito de la filosofía de la historia, el cual proporciona el marco para la crítica ideológica de la Teoría Tradicional, y al proceso exclusivo de la dominación humana de la naturaleza. La actividad laboral, apropiadora de la naturaleza, representa la dimensión en la que la historia de la humanidad se pone en movimiento en medio de un desarrollo cada vez mayor; el carácter natural de este proceso progresivo sólo es violentado en el momento histórico en el que la especie se vuelve a reconocer en su actividad productiva, desde la cual ella no deja nunca de producir el contexto de vida social. Ahora bien, en su segunda versión, en lo que concierne a la autoreflexión metodológica de la Teoría Crítica, Horkheimer se ocupa de una dimensión relativa a la acción crítico-práctica; el desarrollo sociocultural se mueve así al mismo tiempo tanto en la órbita de la producción social como en la de la lucha social. En verdad, esta lucha está mediada por el desarrollo económico de las fuerzas productivas, toda vez que la «protesta» que la guía, como Horkheimer formula no muy claramente, se deriva del «mecanismo económico» [20]. Por otro lado, la estructura de la acción que subyace a la lucha social, en cambio, se define por una forma diferente de la de la actividad orientada a la apropiación de la naturaleza.

Mientras en la esfera del trabajo social la especie humana conserva y amplía su vida social en proporción a la conquista práctica de los procesos naturales, la actitud crítica pone en cuestión precisamente el modo existente de organización de este proceso orientado a la autoconservación social. La actividad procedente del trabajo corresponde a la exterioridad de un poder natural objetivamente ya dado; de esta dimensión se emancipa el ser humano mediante un saber de tipo técnico que recoge los éxitos obtenidos en la práctica en la manipulación, orientada por fines, del acontecer natural. La actividad críticopráctica corresponde, por su parte, a la historicidad de las relaciones de producción socialmente establecidas; éstas descansan, en la medida en que «el poder material e ideológico opera para mantener sus privilegios» [21], en la violencia y el sometimiento; de estas relaciones sociales

de poder se libera el conocimiento crítico que tiene como meta última la «intensificación de la lucha» [22].

Cuando el trabajo social recibe su impulso, por tanto, de una presión objetiva por la supervivencia, disminuyen los motivos de la actividad crítico-práctica y de la experiencia subjetiva de una «injusticia predominante» [23], una situación que está ligada estructuralmente a la división existente del trabajo social en clases sociales; de ahí que Horkheimer considere la actividad laboral transformadora de la naturaleza que asegura la supervivencia sociocultural como una característica esencial de una especie humana entendida como totalidad que se ha convertido en el sujeto transcendental real, mientras que, por otro lado, sólo atribuye la praxis crítica de la lucha social a determinados grupos parciales que, dentro de un contexto social, han sido excluidos del privilegio de la apropiación de la riqueza social.

Esta restricción del sujeto del comportamiento crítico a grupos particulares o clases determinadas pone de manifiesto que la lucha social —a diferencia del proceso de transformación de la naturaleza al que se ve obligada en términos objetivos la especie— está ya inserta en un proceso de interpretación, mediado y posibilitado por la experiencia, de la situación histórica. Esto quiere decir que sólo un marco de acción de este tipo, en el que las actividades del sujeto no son impulsadas por una única perspectiva común articulada por la obligación coercitiva de la autoconservación, sino más bien por diferentes perspectivas, determinadas y forjadas por la experiencia, es capaz de explicar por qué Horkheimer puede relacionar la actividad crítico-práctica como palanca de acción sólo con grupos parciales de la especie humana. En esta esfera de la praxis social, de la lucha social, por tanto, entran en escena de manera polémica interpretaciones particulares de la realidad que son formas de expresión de constelaciones de intereses en conflicto, que luchan entre sí por el sentido de la justicia de las relaciones sociales de producción. Por esta razón Horkheimer comprende el marco práctico de aplicación de la Teoría Crítica como el proceso de una interpretación, dialógicamente mediada, de la realidad social a la luz de la injusticia experimentada por la clase oprimida:

> Pero si el teórico y su actividad específica se consideran como una unidad dinámica con la clase dominada, de tal modo que la exposición de las contradicciones sociales aparece no sólo como una expresión de la situación histórica concreta, sino igualmente como un factor estimulante y transformador, entonces su función queda puesta de manifiesto. El curso de la confrontación entre los sectores avanzados de una clase y los individuos que expresan la verdad acerca de ellos, así como la confrontación entre dichos sectores avanzados, incluyendo a los teóricos, y el resto de la clase, se debe entender como un proceso de interacción en el que la conciencia se desarrolla junto con sus fuerzas liberadoras, así como también se desarrollan sus fuerzas propulsoras, disciplinarias y agresivas [24].

Horkheimer no aclara en qué consiste la estructura de praxis social que él mismo define con el rótulo de «actitud crítica». Ahora bien, en realidad, esta idea de una aplicación dialógicamente mediada de la teoría de la sociedad crítica permite comprender la dependencia que mantiene el fenómeno de la interpretación de las experiencias sociales. Sin embargo, Horkheimer no hace uso de este esquema para realizar una demarcación conceptualmente de mayor alcance entre la categoría de «actitud crítica» y la de «trabajo social»; en el plano teórico, el concepto de actividad críticopráctica queda significativamente poco perfilado. Y al contrario: en el plano de los presupuestos fundamentales filosófico-históricos, Horkheimer deja de lado completamente la opción de una posible crítica de la vida cotidiana, en la que la teoría se sepa incardinada al participar en el proceso cooperativo de una interpretación de la actualidad motivada por el interés en la superación de las situaciones sufridas de injusticia. Sucede como si la posición central que ha de ocupar la categoría de trabajo para poder comprender la historia de las sociedades humanas en su totalidad como el proceso de la dominación social de la naturaleza, terminara sencillamente por desplazar al concepto de lucha social. Es este reduccionismo conceptual el que va a impedir que Horkheimer comprenda adecuadamente las prácticas genuinas que en la esfera de la acción tienen lugar durante las confrontaciones y conflictos sociales como tales. A pesar de la definición epistemológica que realiza de la Teoría Crítica, él no toma realmente en serio en términos conceptuales las dimensiones prácticas de la acción que se presentan en la lucha social bajo la modalidad de una esfera autónoma de la reproducción social. Y por esa misma razón, Horkheimer renuncia a la posibilidad de tener más en cuenta a la organización hermenéutica de la realidad social; la consecuencia de ello es, como se mostrará más adelante, un déficit sociológico

en el marco programático interdisciplinar científico-social que Horkheimer comprende como la solución propuesta por una Teoría Crítica de la sociedad.

No pude descartarse que la propia indefinición política con la que tiene que confrontarse el *Instituto de Investigación Social* en la década de los treinta contribuyera a la ambigüedad conceptual subyacente a las argumentaciones de Horkheimer. En este caso las propias inseguridades reales respecto a la posible aplicación político-práctica de la teoría pudieron también impedir una consideración adecuada de la dimensión de la lucha social desde la perspectiva de la filosofía de la historia: como si el hecho de que la teoría de la sociedad se sintiera dubitativa respecto de su función en este preciso momento histórico hubiera difuminado del marco conceptual de la interpretación histórica en general la esfera genuina del comportamiento crítico; sea como fuere, en realidad, este tipo de desconcierto político, que bien podría representar la causa última de una generalización tan precipitada como ésta, es el que va a caracterizar el tono de los escritos políticos de Horkheimer durante esta época: por un lado, éstos no abrigan ninguna duda acerca del hecho de que una Teoría Crítica, dirigida a la praxis política bajo las condiciones del capitalismo, debe buscar a sus destinatarios únicamente entre los miembros de la clase social de los proletarios; y es que, por razones de estructura social, sólo el proletariado en cuanto clase es sensible a una clarificación teórica de su situación, así como está dispuesto a la transformación política; por otro, en estos ensayos, redactados ya bajo las opresivas experiencias de la toma del poder por parte de los nacionalsocialistas y del comunismo estalinista, crecen considerablemente las dudas acerca de si, bajo las condiciones modificadas del capitalismo posliberal, el proletariado aún es capaz de portar el genuino potencial de transformación continuamente actualizado por las sensaciones de opresión y la experiencia de crisis, un movimiento, no obstante, en el que la concepción marxista de revolución había depositado todas sus expectativas [25]. Dicho esto, no es extraño que una gran parte de la construcción teórica y del trabajo de investigación del Instituto de Investigación Social durante la década de los años treinta naciera como una tentativa de dar respuesta en términos empíricos al problema expresado en esta tensión. La motivación última que guiaba a esta empresa partía de esta pregunta: «¿Qué tipo de mecanismos psíquicos se han desarrollado para que las tensiones existentes entre las clases sociales —impulsadas al conflicto por razones de tipo económico— puedan permanecer en estado latente?» [26]. No en vano el programa de una ciencia social interdisciplinaria diseñado por Horkheimer a comienzos de los años treinta había surgido precisamente para analizar este fenómeno.

En su lección inaugural impartida en el año 1931 sobre «La situación actual de la Filosofía Social y la tarea de un Instituto de Investigación Social», Horkheimer tiene claro en su toma de posesión como director del Instituto de Frankfurt que una Teoría Crítica de la sociedad capaz de asumir el difícil proyecto de reflexionar sobre sus orígenes sociales, así como sobre las posibilidades políticas de su realización práctica, sólo puede cumplir su tarea dentro de un contexto interdisciplinario. El modelo que él presenta para cumplir dicho objetivo es el de «una continua interpenetración dialéctica y desarrollo entre la teoría filosófica y la práctica científica concreta» [27]. Horkheimer tiene aquí en mente una Teoría Crítica capaz de analizar las condiciones estructurales y las consecuencias de las crisis capitalistas mediante un constante trabajo de interacción entre el diagnóstico filosófico del presente y los proyectos de investigación realizados en el marco de las ciencias particulares. «Historia y psicología», un ensayo publicado ese mismo año en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, llevará a cabo la tentativa de ampliar y dotar de concreción teórica este programa que hasta la fecha sólo había sido bosquejado esquemáticamente. Es a partir de ahora cuando el paradigma conceptual filosófico-histórico que más tarde brindará el marco básico para definir la posición metodológica de la Teoría Crítica podrá ya encontrarse bajo la forma de una nueva reinterpretación de la filosofía de la historia de Hegel en términos materialistas; ésta va a servir como contexto hermenéutico para la tarea de integrar las disciplinas científicas individuales en una estructura teórica apropiada a la materia a estudiar. Horkheimer pone de relieve que esta concepción histórica materialista, que, por un lado, ciertamente, debe mucho al concepto hegeliano de historia, ya que incluye la idea de un contexto de acción que va más allá de las intenciones de sus agentes, evidencia, por otro lado, y en igual medida, una oposición a él, ya que ésta, en lugar de desplegarse como Espíritu Absoluto, trata de investigar las huellas de la marcha de la historia

humana a la luz del desarrollo de la dominación humana de la naturaleza. Es esta tesis crítica dirigida contra Hegel la que introduce ahora la idea de un proceso de trabajo social que da forma al progreso sociocultural, una reflexión, por otra parte, muy propia del primer Horkheimer:

> El conocimiento de las conexiones reales destrona al Espíritu como poder autónomo que da forma a la historia y lo remplaza, como motor de la historia, por la dialéctica entre las diferentes fuerzas naturales que surgen como resultado del conflicto con la naturaleza y las formas anticuadas de sociedad [...]. Según esto [la interpretación económica de la historia, A. H.], la conservación y renovación de la vida social imponen respectivamente a los hombres un determinado tipo de agrupación u ordenación social [28].

Horkheimer acepta como presupuesto un proceso guiado por el desarrollo de las fuerzas productivas que, con cada nuevo estadio dentro del sistema técnico de dominación de la naturaleza, también impone un nuevo estadio en la organización social de la producción. Sin embargo, la dimensión del conflicto social, un presupuesto constitutivo de la Teoría Crítica dentro del análisis epistemológico, y que asumirá más tarde una función contradictoria, queda totalmente excluida de este concepto de desarrollo social. La única dimensión en la que tiene lugar el progreso sociocultural es la dominación de la naturaleza, la autoconservación exclusiva en procesos de trabajo social; es más, Horkheimer equipara explícitamente «el proceso vital de una sociedad» con «el conflicto con la naturaleza» [29]. Este modelo histórico, conceptualmente más limitado, y un elemento decisivo de la primera Teoría Crítica desarrollada por Horkheimer, va a conformar la base teórica sobre la que va a erigirse el edificio de una ciencia social interdisciplinaria. La economía política será aquí entonces la ciencia particular que va a asumir la incuestionable función de disciplina fundamental dentro de las ciencias sociales. Sólo las categorías económicas son capaces de penetrar en la estructura objetiva del contexto de vida social, toda vez que la historia de la civilización se ha hecho transparente en los términos de un proceso de desarrollo en el que las fuerzas productivas se han emancipado paulatinamente de las cadenas de las viejas relaciones de producción. «Si la historia se divide según las diferentes formas por las que se desarrolla el proceso vital de la sociedad humana, entonces no son las categorías psicológicas sino las económicas las que se revelan como históricamente fundamentales» [30]. A consecuencia de este argumento, Horkheimer puede identificar las categorías centrales del análisis marxiano en torno al capitalismo como los conceptos científicos-sociales en los que cobra definición la forma capitalista del proceso histórico de la especie ligada a la dominación de la naturaleza; dado que abarca categorialmente cuestiones como la situación de desarrollo y el modo de organización del sistema capitalista orientado a la autoconservación social, la categoría de la economía, analizada por Marx, puede apuntar a una totalidad del contexto práctico de acción que va más allá de las intenciones de todos los sujetos singulares.

Naturalmente, Horkheimer es consciente de que la teoría económica del capitalismo que supuestamente conforma la columna vertebral del modelo de ciencia social interdisciplinaria buscado no puede por menos, por así decirlo, de desplazarse históricamente al mismo tiempo que su respectivo objeto de investigación. La Teoría Crítica, por tanto, si pretende ser la expresión de una situación histórica real, tiene que seguir los pasos y comprender objetivamente el cambio estructural interno que el sistema capitalista orientado a la dominación de la naturaleza ha llevado a cabo desde la implantación de la era liberal. Para el Horkheimer de la década de los años treinta, que trabaja en el *Instituto de Investigación Social* con Pollock como economista [31], la tarea del análisis económico se cifra en investigar las tendencias desarrolladas por el capitalismo que, como resultado de su proceso de concentración, conducen hacia una organización del trabajo totalmente planificada; en esta línea se sitúan también los trabajos que, en el ámbito de la teoría del derecho y del Estado, realizan Franz Neumann y Otto Kirchheimer, investigaciones que tenían como objetivo investigar la mediatización jurídica y política procedente de la continua dinámica de la crisis capitalista [32]. Horkheimer, sin embargo, analiza por su parte el estadio de desarrollo del sistema posliberal como un modo de producción en el que el órgano planificador de las elites del poder económico ha terminado por remplazar el medio de gobierno propio del mercado, del mismo modo que los nuevos «monopolistas» de la planificación económica capitalista han sustituido a los «fabricantes» de la era liberal [33], un fenómeno que, en primer lugar, se investiga en los términos de una estructura económica cuya dinámica psíquica interna ha de ser explicada acudiendo a la segundo disciplina de conocimiento

que compone la ciencia social interdisciplinaria: la psicología.

El argumento al que recurre Horkheimer para presentar la psicología como una disciplina susceptible de complementar el estudio de la teoría económica suena familiar; expresa el consenso teórico que sirvió de trasfondo común a la «izquierda freudiana» (Marcuse) en la década de los años veinte, y cuyos esfuerzos se dirigieron a integrar el materialismo histórico y la teoría psicoanalítica [34]. Horkheimer, en concreto, se dirige contra la sobrecarga sociologista del modelo explicativo presupuesto en la teoría económica. Una teoría de la sociedad que sólo sea capaz de deducir las motivaciones de acción bajo el modelo hipotético de la teoría económica ortodoxa debe apoyarse implícitamente en una psicología bastante trivial, deudora de un pensamiento utilitarista, que atribuye la causa última de la acción social exclusivamente a un «egoísmo economicista». Ahora bien, en este planteamiento, todas las motivaciones psíquicas que van más allá de la persecución instrumental de la utilidad privada en el contexto de la praxis social, son meramente pasadas por alto en esta teoría económica que, de forma arbitraria, se eleva también al estatuto de psicología. De ahí que, en lugar de este psicologismo trivial, basado en este modelo de acción racionalista propio del utilitarismo, haya de impulsarse una psicología que tome como su punto de partida característico la plasticidad y la mutabilidad del potencial pulsional humano; pues sólo somos capaces de comprender adecuadamente desde el punto de vista teórico los modelos de acción de aquellos grupos que participan en la represión social contra sus propios intereses racionales si reparamos en el hecho de que las necesidades que impulsan al sujeto no sólo presentan una extraordinaria variación tipológica, sino que también, bajo las presiones de la frustración, son forzosamente desplazadas hacia fines compensatorios. Por esta razón, una Teoría Crítica de la sociedad que investigue las causas de conflictos sociales latentes pronosticados por ella misma debe apoyarse en una psicología que haya abandonado el presupuesto teórico de que la motivación instrumental es la causa última de toda acción humana:

> En cualquier hecho, la acción humana no surge simplemente de impulsos psíquicos orientados a la autoconservación, ni tampoco de deseos inmediatamente sexuales, sino también, por ejemplo, de necesidades relacionadas con la manifestación de fuerzas agresivas o también orientadas al reconocimiento y confirmación de la propia persona, de necesidades dirigidas al ocultamiento dentro de una colectividad o de otros impulsos. La moderna psicología (Freud) ha mostrado hasta qué punto estas exigencias se diferencian del hambre, en la medida en que este último demanda una satisfacción directa y continua, mientras que las primeras pueden desplazarse, modificarse y hacerse accesibles a la satisfacción imaginaria [35].

El marco conceptual psicológico que tiene como objetivo analizar la integración social del sujeto en un modo de producción contradictorio en sí mismo tendrá así que estar organizado y dispuesto de tal forma que sea capaz de permitir contemplar la vida impulsiva de los seres humanos como un acontecimiento pulsional fundamentalmente plástico, susceptible de ser transformado y modelado bajo exigencias prácticas sociales y continuamente dispuesto a formaciones psíquicas sustitutorias. Bajo este punto de vista se puede comprender por qué experiencias de dependencia y sometimiento social quedan, por así decirlo, reprimidas y bloqueadas por una «dinámica pulsional que falsea la conciencia» [36], antes incluso de que lleguen a ser posible objeto de reconocimiento: la apertura cognitiva a la realidad social, que el Yo trataría de reparar si observase alguna injusticia, queda aquí frustrada por un proceso dinámico pulsional de renegación [*Verleugnung*] o represión [*Verdrängung*] que sustituye la impotencia percibida con una experiencia imaginaria de poder personal o colectivo. La proyección y la identificación son así los medios psicológicos que hacen que esta inversión fantasmática ligada a una situación real de dominación sea de hecho posible.

Es este dualismo de conocimiento plegado a la realidad y de acontecer pulsional irracional el que emplaza a Horkheimer a introducir la psicología dentro de la estructura interdisciplinaria de la investigación crítica de la sociedad. El proceso en el que tiene lugar la dominación capitalista de la naturaleza, en donde el estado de desarrollo y el modo de organización del trabajo social han caído en una situación escandalosa de desequilibrio, se cruza con un proceso de socialización de las necesidades individuales que trata de adaptar y ajustar el potencial afectivo del sujeto a la situación de dominación ya establecida; este fenómeno tiene lugar en medio de un proceso dinámicopulsional que, desviando las exigencias afectivas no deseadas

socialmente hacia fines aseguradores de la situación de dominio, obliga al sujeto inconscientemente a un incesante desconocimiento de lo que sucede en la realidad, circunstancia que socava cualquier posible aplicación de un conocimiento racional de los hechos. Por consiguiente, sólo sobre la base móvil de este proceso pulsional que se repite una y otra vez se asienta la reproducción económica del sistema de dominación capitalista ligada al dominio de la naturaleza. Son, escribe Horkheimer, «[...] las propiedades psíquicas formadas a lo largo de la historia, las disposiciones pulsionales, las que son determinantes a la hora de mantener las relaciones de producción superadas o ayudar a la estabilidad del edificio social que se ha fundado sobre ellas» [37]. Ésta es la razón por la que, en una ciencia social de carácter interdisciplinario, cuyo objetivo es la investigación empírica del contexto de crisis imperante en el capitalismo, esa disciplina fundamental que es la economía tenga que ser acompañada de una teoría psicológica; y es ésta la que ha de analizar el proceso de socialización pulsional individual por el que logra integrarse un sistema social orientado a la dominación de la naturaleza en una unidad socialmente aceptada dentro de un contexto vital.

El paradigma teórico por el que aboga aquí Horkheimer no es otro, en virtud de su fuerza explicativa, que el del psicoanálisis; a su modo de ver el único modelo capaz de solucionar las tareas que se le plantean a la psicología como disciplina parcial dentro de la ciencia social. Su concepción fundamental, su estructuración del potencial pulsional libidinoso en la interacción infantil con el padre y la madre, proporciona el segundo paradigma teórico capaz de complementar el modelo básico previo del trabajo social ya bosquejado desde claves filosófico-históricas.

Horkheimer adoptará aquí el modelo del psicoanálisis en la versión desarrollada por el análisis psicológico-social de Erich Fromm. Dentro del círculo intelectual del Instituto de Investigación Social a Fromm se le había encomendado la tarea de trabajar en una psicología que pudiera adaptarse sin muchas contradicciones a esa disciplina económica concebida como punto de partida de la investigación. Su propuesta para solucionar este problema tenía, por tanto, que vincularse a la reflexión que también el mismo Horkheimer había introducido para construir una psicología capaz de integrarse dentro de una investigación social interdisciplinar:

> Ni el aparato exterior del poder ni los intereses racionales serían suficientes para garantizar el funcionamiento de la sociedad si los impulsos libidinales de los hombres no estuvieran involucrados. Éstos actúan así como el 'cemento', por así decirlo, sin el que la sociedad no podría reunirse, y que contribuye a la producción de importantes ideologías sociales en todas las esferas culturales [38].

Fromm pone aquí en relación dos conceptos procedentes de marcos categoriales diferentes con objeto de analizar el proceso de la socialización pulsional que obliga a las energías libidinales a adaptarse al sistema exigido socialmente [39]. En primer lugar, como los psicoanalistas de orientación marxista de la época, comienza presuponiendo que las exigencias institucionales que reclama el sistema capitalista y su modo de trabajo social quedan representadas por los padres frente al individuo en proceso de crecimiento. De ahí que la familia constituya el medio social en el que los imperativos socioeconómicos de comportamiento se preservan bajo los efectos de la socialización. Por otro lado, en un segundo momento, tomando como modelo la interpretación que Karl Abraham ya antes realizara de la doctrina freudiana del carácter, Fromm retoma la idea de que la estructura de la personalidad de un ser humano se compone de determinados rasgos de comportamiento consolidados correspondientes a un estadio del desarrollo psicosexual. El carácter individual es, por tanto, un haz de impulsos muy determinados por la fase erótica infantil más temprana. Si sumamos ambas ideas tenemos la tesis fundamental de la psicología social de Fromm: las prácticas educativas de los padres, que reflejan la coacción exterior de la sociedad dentro de la familia, fijan el desarrollo psicosexual del niño en el estadio correspondiente al esquema de comportamiento socialmente exigido; por el contrario, los elementos pulsionales que tratan de impulsarse más allá de las formas de expresión valoradas dentro del espectro familiar son o bien sublimados a partir de ese momento o directamente reprimidos. Los impulsos libidinales del sujeto en proceso de crecimiento son incorporados, por lo tanto, dentro de los canales de acción deseados socialmente.

De ahí que cuando Horkheimer hable de la psicología como una

subdisciplina dentro de la teoría social crítica, tenga en mente esa concepción psicológico-social que Fromm empezara a desarrollar en sus artículos a comienzos de los años treinta. Un modelo que arranca, primero, con sus estudios sobre las diferentes estructuras de personalidad en conexión con las clases sociales, y que prosigue en la ambiciosa investigación sobre el tema *Autoridad y familia* que, dentro del marco del Instituto, él mismo realizara partiendo del concepto de carácter sadomasoquista, una noción que, para Fromm, atraviesa el problema de clase social [40]. En la medida en que Horkheimer no considera oportuno realizar ninguna revisión conceptual de los planteamientos originales, se ve obligado a asumir necesariamente los puntos débiles del primer modelo. Fromm permite que los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica de la personalidad y los de la teoría económica de la sociedad se entrecrucen directamente; entre ambos marcos categoriales, la dimensión de la acción social, en cuya realidad concreta se forma paulatinamente el potencial pulsional individual, queda, por así decirlo, pulverizada. La familia, que representa en el marco de referencia de la concepción de Fromm el contexto social comunicativo general, aparece como mera función de un proceso económico mucho más amplio; los imperativos funcionales de la economía capitalista funcionan como coacciones prácticas dentro de los procesos de interacción familiar, con los que el niño ha de confrontarse desde un primer momento. En la estructura férrea de este conjunto de exigencias sistémicas determinadas en última instancia por las prácticas educativas parentales, los impulsos libidinales del adolescente se desarrollan aparentemente sin problemas. El cerrado funcionalismo en el que termina recayendo este modelo es así el núcleo escondido de la psicología social de Fromm. Como Helmut Dahler ha señalado, se trata de un planteamiento que se encuentra muy próximo a una «teoría de la socialización total» [41], puesto que ni por un lado —en oposición, por ejemplo, a las fuerzas sistémicas de la economía— ni por otro se reconoce a la disposición afectiva individual la posibilidad de un exceso libidinal ni a la acción social algún tipo de autonomía socializadora frente a las coacciones del sistema económico. Horkheimer parece ser consciente de esta situación. Como si buscase evitar el riesgo de reduccionismo económico en el que desembocaría la teoría social en el caso de que quedase cotocircuitada por la combinación de la psicología social de Fromm y el análisis del capitalismo realizado por Pollock, Horkheimer introduce una tercera dimensión de reproducción social entre el marco de la socialización de las pulsiones individuales y un sistema de trabajo social mucho más amplio, a saber, la cultura. El concepto de «cultura» representa a primera vista el medio categorial gracias al cual él espera resistirse a ese peligro de conducir la Teoría Crítica de la sociedad a un funcionalismo potencial por medio de la aplicación exclusiva del psicoanálisis y de la economía política. Ahora bien, el oscuro significado y la ambivalente posición que va a ocupar este concepto en el marco de la ciencia social interdisciplinaria no serán sino las consecuencias derivadas del reduccionismo conceptual de Horkheimer y su filosofía de la historia.

Por un lado, Horkheimer cuenta con una esfera de acción cultural que se extiende a lo largo de los subsistemas socialmente diferenciados de la producción estética o intelectual e incluye el ámbito referente a las expresiones simbólicas y las interacciones sociales. En su discurso inaugural como director del *Instituto de Investigación Social*, Horkheimer parte del hecho de que la cultura representa una tercera dimensión dentro de la reproducción social que, junto con el sistema del trabajo social y la socialización de las pulsiones individuales, debe ser atendida por una ciencia social interdisciplinaria si quiere analizar la integración de los imperativos funcionales de la economía en el marco, siempre frágil, de la vida social. De ahí que la Teoría Crítica de la sociedad descanse sobre tres disciplinas básicas: la económica, la psicológica y la cultural:

> Las discusiones acerca de la sociedad procedentes no sólo de la filosofía social entendida en su sentido más limitado, sino más bien en los círculos sociológicos, así como filosóficos en general, paulatinamente han cristalizado alrededor de una cuestión que no sólo posee meramente relevancia contemporánea, sino que es al mismo tiempo la formulación actual de un problema filosófico más antiguo e importante: a saber, la cuestión de la relación existente entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones acaecidas en la esfera cultural en su sentido menos amplio (a las que pertenece no sólo al llamado contenido espiritual de la ciencia, el arte y la religión, sino también el derecho, las costumbres, la moda, la opinión pública, el deporte, formas de ocio, el estilo de vida, etc.). El objetivo de investigar la relación entre estos tres procesos no es sino

> la formulación, apropiada al estado de nuestro conocimiento y metodología, de la antigua cuestión de la conexión entre existencia singular y razón universal, entre realidad e idea, vida y espíritu, sólo que ahora referida a una nueva constelación de problemas [42].

La categoría de cultura aquí invocada, que ciertamente recuerda el uso del concepto ahora importado por la sociología alemana de la historia cultural inglesa y la sociología de la clase obrera [43], hace referencia a un campo de la acción social en el que los grupos sociales crean valores comunes, los objetivan en las instituciones de la vida cotidiana, y que se conservan bajo la forma de expresiones simbólicas. La dimensión de la reproducción social a la que Horkheimer parece apuntar, por tanto, con la ayuda de una categoría de cultura semejante no es otra que la de la producción y aseguramiento de las evidencias «naturales» cognitivas y normativas en el medio de la acción social; estos modelos valorativos de orientación, producidos dentro de grupos específicos y consolidados comunicativamente, sirven para mediar entre el sistema del trabajo social y la formación de las motivaciones individuales, dado que, en su marco de acción, las constricciones económicas a la acción aparecen reinterpretadas a la luz de las prácticas cotidianas y en esa medida conservadas de una forma socialmente efectiva. El potencial natural característico de los impulsos humanos y las fuerzas socialmente independientes de la reproducción económica se desvían hacia la fundación activa de unas interpretaciones del mundo cotidiano en las que los sujetos se ven forzados una y otra vez a asegurar recíprocamente los significados y valores sociales que comparten. Sólo por medio del filtro de estas normas colectivas de acción, fijadas a largo plazo en las interpretaciones específicas del grupo de la «ley» y la «moralidad» y que aparecen simbólicamente representadas en las formas habituales de la «moda» y el «estilo de vida», pueden llegar a introducirse exitosamente tanto las constricciones a la acción previamente formadas desde arriba como las motivaciones de acción reprimidas desde dentro en el contexto vital de los sujetos socializados. El «cemento», por así decirlo, de una sociedad que, en palabras de Horkheimer, «[...] sostiene artificialmente sus partes dirigidas a la independencia» [44], se compone entonces de unas orientaciones prácticas culturalmente generadas y continuamente renovadas, en las que los grupos sociales son capaces de interpretar sus respectivas necesidades individuales, así como las tareas que se les exigen bajo las condiciones de la división de trabajo propia de clase. Sin embargo, Horkheimer no saca esta conclusión; en lugar de esto, antes incluso de llegar a ser consciente hasta el final de la lógica teórico-práctica del propio uso que hace del concepto, vuelve a una línea de pensamiento más tradicional que ya no se refiere a un dominio específico de la acción social, sino que más bien tiene que ver con el punto de vista de los agentes de socialización extendido socialmente. En el marco categorial que está a la base del programa horkheimeriano de ciencia social interdisciplinaria, este segundo concepto de «cultura» es muy significativo:

> El proceso de producción influye en los hombres, no sólo en la forma directa y presente, tal como ellos lo viven en su trabajo, sino también en la forma en que aquel se conserva, mediado, en las instituciones relativamente estables, es decir, de transformación lenta, como familia, escuela, iglesia, organizaciones artísticas y otras semejantes. Respecto a la comprensión del problema de por qué una sociedad funciona de cierta manera, de por qué es estable o se disuelve, es esencial, según esto, el conocimiento de la complexión psíquica de los hombres en los diversos grupos sociales, del modo en que su carácter se ha configurado en conexión con todas las potencias culturales formativas propias de la época [45].

Puede decirse que es el propio sistema de referencia del concepto de cultura y no sólo su sentido conceptual el que se ha visto transformado ahora en el contexto de esta argumentación. Aquí Horkheimer ha de vérselas con una serie de dispositivos culturales que sirven como mediación entre las exigencias de comportamiento de la producción social y los sujetos a través de procesos establemente institucionalizados orientados a la educación y la formación; los procedimientos educativos parentales, los *curricula* escolares o los rituales religiosos representan, en todas las clases sociales, medios influyentes en los que se reflejan las constricciones de comportamiento del sistema económico sobre la psique individual, factores, ciertamente, que actúan de una forma indirecta o fragmentaria, aunque en realidad toda la vida y de modo continuo. Con este modo de entender el concepto de «cultura» puede decirse que Horkheimer se aproxima a la noción marxista fundamental de «superestructura», a pesar del hecho de que él subraya más la dinámica interna de los dispositivos institucionales que sus antecesores [46]. Es decir, el sistema de referencia, que aquí se revela decisivo, limita ahora el concepto de cultura a

las instituciones permanentemente sedimentadas y fijadas desplazadas a primera vista del flujo cotidiano de acción. El modelo real hacia el que se dirige el segundo concepto de cultura acuñado por Horkheimer no es, por tanto, el de la producción cooperativa de pautas de orientación normativas, esto es, de acción cultural, sino el de la función socializadora de los dispositivos culturales, la institución cultural como tal.

Horkheimer no hace otra cosa que transformar el concepto teórico-práctico de cultura que parecía tener en mente en su lección inaugural en dirección a una concepción de cuño más teórico-institucional, esto es, entendiéndolo como «aparato cultural» [47]; la cultura aparece ahora, en medio del sistema del trabajo social y el potencial pulsional plástico del ser humano, bajo la inflexible figura de procesos organizados de aprendizaje que incorporan las expectativas de comportamiento exigidas por la economía como objetivos libidinales de acción en la psique individual. En casi todos los textos que Horkheimer publica durante la década de los años treinta en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, este concepto de institución cultural remplaza al concepto de cultura más orientado a la praxis. De este modo, el reduccionismo categorial propio de su filosofía de la historia queda asegurado dentro de su teoría de la ciencia social. De hecho, no es capaz de seguir desarrollando el concepto de acción cultural, porque su modelo filosófico-histórico fundamental apenas deja espacio alguno, al lado de la transformación social de la naturaleza, para otro tipo de acción social.

En realidad, sólo un concepto teórico-institucional de cultura que sea capaz de captar y apoderarse de la función de integración social de los dispositivos pedagógicos y religiosos es el que puede llegar a ser compatible con una visión de la historia que reduce el conjunto del desarrollo civilizatorio a un *único* proceso de ampliación paulatina y refinamiento de las capacidades humanas de trabajo. En este proceso, pues, un marco institucionalizado de agentes culturales ha de asumir la función de generar continuamente en cada estadio de desarrollo las motivaciones prácticas que son requeridas por la organización social del trabajo, así como apoyar ideológicamente la distribución ya establecida consolidada de privilegios. Las instituciones culturales son, de este modo, factores de estabilización dentro del proceso de perfeccionamiento de la dominación social de la naturaleza, con poder para intervenir en el potencial pulsional individual. Ahora bien, dentro del marco de este modelo de historia, Horkheimer puede admitir tan difícilmente un concepto de praxis cultural que haga referencia a la actividad cooperativa orientada a la producción y aseguramiento de las orientaciones prácticas específicas de grupos desde un punto de vista sistemático como un concepto de actitud crítica de aplicación epistemológica: ambas posibilidades quedan excluidas en su marco hermenéutico en virtud de su intento de derivar toda posible acción humana del trabajo. Y es que en los dos conceptos Horkheimer apunta en el ámbito de la teoría más alto de lo que puede realmente dar de sí su idea de filosofía de historia. Entre el modelo marxista de trabajo social y el modelo psicoanalítico de socialización de las pulsiones individuales, no existe un tercer esquema teórico disponible que pueda servir para desarrollar en términos conceptuales la estructura última subyacente bien a la praxis cultural, bien al conflicto social. Ésta es de hecho la razón por la que Horkheimer, finalmente, pese a haberlos introducido, se ve obligado a dejar inutilizados tanto el concepto teórico-práctico de cultura como el de «actitud crítica».

Si seguimos las sugerencias implícitas en los ensayos tempranos de Horkheimer, observamos que la idea de lucha social no aparece sino como la contrapartida conflictiva de la acción cultural. En su acción cotidiana, los miembros de un grupo social han armonizado sus intereses condicionados de clase y sus necesidades específicas en el marco de orientaciones valorativas relativamente estables y de pautas hermenéuticas que permiten, sin riesgo de pérdida de su identidad psíquica, participar de forma activa en las estructuras institucionalizadas de un orden social. En el horizonte de estos sistemas culturales de acción, que han adquirido una cierta estabilidad en las formas tradicionales de interacción y los órdenes simbólicos, la distribución de las cargas específicas de clase aparece limitada a una medida biográficamente soportable, del mismo modo que las exigencias pulsionales individuales quedan integradas en una organización calculable de necesidades. El horizonte de orientación específico de grupo que supuestamente cumpla ambas funciones es, a decir verdad, extremadamente frágil, toda vez que él al mismo tiempo tiene que renovarse y confirmarse constantemente por los miembros del grupo en

cuestión; incluso los acontecimientos inesperados y la información hasta ese momento desconocida pueden interrumpir el restablecimiento de las orientaciones prácticas ya establecidas y poner en peligro el frágil marco normativo de un grupo social. La actitud crítica es aquí el proceso cooperativo dirigido al examen y problematización de presuntas evidencias reproducidas habitualmente dentro de un grupo; este proceso es impulsado por experiencias, aún no puestas de manifiesto hermenéuticamente, que arrojan nueva luz sobre cierta cantidad de cargas y renuncias libidinales que hasta este momento no habían sido objeto de desvelamiento. La interrupción de la actividad cotidiana asegurada y protegida culturalmente obliga a los miembros del grupo en cuestión a corregir y ampliar el horizonte de orientación transmitido en la realidad que es de repente puesta en evidencia. De ahí que la actitud crítica no sea sino la continuación reflexiva de una situación de comunicación cotidiana sacudida en su autocomprensión. Sobre esta base el conflicto social puede entenderse como la organización cooperativa de esta crítica cotidiana: sería algo así como un intento de los grupos sociales, obligados bajo las condiciones de la división del trabajo específica de clase y las cargas excesivas, de llegar a imponer, en el marco de las estructuras normativas de la acción social, pautas legítimas de acción adquiridas por la experiencia repetida de situaciones de injusticia padecidas. Horkheimer, sin embargo, se ve obligado a dejar también sin definir en términos teóricos este modelo de actitud crítica, porque él no es capaz de descifrar el sentido genuino de un caso normalizado de acción en la vida cotidiana. El poder de seducción de su modelo básico, dependiente de su concepción filosófica de la historia, es tan decisivo que él no puede por menos de reducir —incluso antes de que pueda desarrollar esto en términos conceptuales— tanto la acción cotidiana orientada culturalmente como la actividad crítico-práctica de los grupos sociales, a los exclusivos límites categoriales determinados, por un lado, por el trabajo social y, por otro, por la socialización de las pulsiones individuales: entre el imperativo económico de la autoconservación social y la tarea complementaria de la socialización de las necesidades individuales no media la acción social de los miembros de la sociedad, sino una alianza institucional de diferentes agentes culturales.

A consecuencia de esta incoherencia conceptual Horkheimer hace desaparecer poco a poco todo el conjunto de acciones sociales cotidianas del ámbito de investigación de una ciencia social interdisciplinaria. Frente a la tarea sociológica de estudiar la realidad social haciendo referencia al trasfondo de experiencias de los grupos correspondientes y los procesos cooperativos orientados a crear pautas sociales de orientación, él parece más bien encerrarse dentro de la estructura programática originaria de su investigación crítico-social; cuestiones como la comunicación cultural familiar o el persistente conflicto social existente entre los grupos sociales no logran la importancia suficiente para ser considerados objetos genuinos de investigación dentro del trabajo analítico de las ciencias particulares. En el marco disciplinario de la Teoría Crítica de la sociedad, Horkheimer otorga por consiguiente a la sociología un valor marginal como ciencia auxiliar; dado que ésta no posee un modelo teórico autónomo e independiente, es simplemente arrinconada, al lado bien de la economía política, o bien del psicoanálisis, cuando se trata de investigar cuestiones como la estabilización cultural de los procesos económicos o la mediación social de formación de necesidades. Horkheimer, desde luego, no está interesado en proporcionar una fundamentación conceptual de la sociología. En última instancia, los proyectos teóricos sobre la acción, como los de Max Weber o George Herbert Mead, que intentan dar a la sociología el estatuto de una disciplina autónoma, le son ajenos. De ahí que él, finalmente —como sucede en el caso de Erich Fromm, cuyo planteamiento él mismo espera corregir subsanando sus consecuencias funcionalistas e introduciendo una teoría de la cultura—, tenga que satisfacerse con una Teoría Crítica de la sociedad capaz de aunar economía política y psicoanálisis. Cuando Horkheimer pretende analizar el proceso a través del cual un sistema de dominación de la naturaleza se integra con la unidad culturalmente aceptada de la vida social, queda expuesto, así pues, al dualismo: por un lado, un conocimiento adaptado a la realidad; por otro, un hecho pulsional irracional. Aquí subsiste, por consiguiente, una fisura histórica entre la comprensión racional de la realidad y el forzado desconocimiento libidinoso de la realidad de la que sólo puede dar cuenta la información empírica concerniente a los mecanismos de integración social. Ésta es la reflexión fundamental que subyace al proyecto de investigación del Instituto titulado «Autoridad y familia», dirigido por el propio

Horkheimer, y orientado a analizar la latente predisposición del pueblo alemán al fascismo.

Todo el edificio de la ciencia social interdisciplinaria que Horkheimer intentó construir durante la década de los años treinta descansa exclusivamente, pues, sobre dos piedras angulares: las disciplinas de la economía y el psicoanálisis. Aquí el elemento propio de la teoría cultural marca meramente el intento fracasado de una posible consideración más amplia y sistemática de la acción social. De hecho, la teoría cultural que realmente desarrolló el trabajo del Instituto no se basaba en una teoría de la acción ni en una teoría de las instituciones, sino más bien en una tercera versión del concepto de cultura. En este punto, en una segunda fase reduccionista, logró imponerse de nuevo el planteamiento tradicionalista de cultura limitado a los productos estéticos, una concepción de la que originariamente se había separado Horkheimer. Fueron Leo Löwenthal y Theodor Adorno, responsables, dentro de la división de tareas propias del Instituto, de la esfera de la teoría cultural, los que comenzaron a hacer uso de esta perspectiva aún más limitada a la hora de afrontar sus investigaciones culturales; el objetivo de este trabajo analítico, cuyos ejemplos son, en el caso de Adorno, artículos entretanto convertidos en famosos como los dedicados al *jazz* o al «carácter fetichista en la música» o los influyentes estudios de Löwenthal sobre la literatura novelística y dramática burguesa, no es otro que el desciframiento crítico-ideológico del contenido social de la obra de arte. Una sociología materialista de la música y de la sociología entrará aquí en escena justo en el lugar en el que, en el programa originario de Horkheimer de una ciencia social interdisciplinaria, debía aparecer una teoría de la cultura orientada al análisis de la mediación social de los procesos de desarrollo económico y las pulsiones humanas. En esta discreta transformación del concepto de cultura —que pasa, originariamente, de estar orientada a la teoría de la acción a quedar limitada, luego, al marco de lo institucional, y que terminará, finalmente, articulándose teóricamente en términos estéticos— se puede vislumbrar ya el viraje filosófico-histórico que llevará a cabo la Teoría Crítica a finales de los años treinta en la obra de Theodor W. Adorno.

Notas al pie

[1] Max Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), nueva edición: Munich, 1980, pp. 245 y ss. [Trad. castellana: *Teoría tradicional y teoría crítica*, trad. José Luis López, Barcelona, Paidós, 2000].

[2] *Ibíd*., p. 249.

[3] *Ibíd*., p. 250.

[4] *Ibíd*., p. 252.

[5] *Ibíd*., p. 255.

[6] Para lo siguiente, cfr. J. P. Arnason, *Von Marcuse zu Marx*, Neuwied y Berlín, 1971, p. 79 y ss.; Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlín 1969, especialmente, pp. 14 y ss.

[7] Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., p. 258; Max Horkheimer volvió a reiterar esta línea de pensamiento en una versión cercana al estructuralismo, eliminando la idea de especie humana como sujeto unificado responsable de funciones sintéticas, y remplazándola por un proceso estructural sin sujeto en sus «Notas» redactadas durante los años cincuenta y sesenta; M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, Frankfurt/M. 1974, p. 5 (véase, por ejemplo el artículo: «Eine kantische Soziologie»).

[8] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., p. 260.

[9] Cfr. para este punto concreto: Ernst Michael Lange, *Das Prinzip «Arbeit»*, Frankfurt/M., Berlin-Wien, 1980.

[10] Horkheimer, «Traditionelle und Kritische Theorie», *op. cit*., p. 288.

[11] *Ibíd*., p. 266.

[12] *Ibíd*.

[13] M. Horkheimer, «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», en: del mismo autor: *Kritische Theorie*, vol. 1, Frankfurt/M. 1968, p. 110 y ss., para este punto: p. 117.

[14] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., p. 267.

[15] *Ibíd*., p. 263.

[16] *Ibíd*., p. 261.

[17] Cfr. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, *MEW*, vol. III, pp. 5 y ss. [trad. castellana: *Tesis sobre Feuerbach*, Barcelona, Grijalbo, 1972].

[18] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., pp. 280 y ss.

[19] *Ibíd*., p. 282. Para la comprensión teórica del marxismo critico durante la década de los años veinte, cfr. Furio Cerutti, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en: Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 195 y ss.

[20] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., p. 282.

[21] *Ibíd*., p. 272.

[22] *Ibíd*.

[23] *Ibíd*., p. 291.

[24] *Ibíd*., p. 269.

[25] Cfr. Para este punto: Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt, 1978, pp. 38 y ss.; también pp. 66 y ss.

[26] M. Horkheimer, «Geschichte und Psychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung* I (1932), pp. 125 y ss. [«Historia y psicología», en *Teoría Crítica*, Madrid-Buenos Aires, Amorrortu, 2003]; para lo aquí dicho, cfr. p. 136.

[27] M. Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en, del mismo autor: *Sozialphilosophische Studien* (ed. von Werner Brede), Frankfurt, 1972, pp. 39 y ss., para lo aquí dicho, véase p. 40.

[28] M. Horkheimer, «Geschichte und Psychologie», *op. cit*., pp. 131 y ss.

[29] *Ibíd*., p. 133.

[30] *Ibíd*.

[31] Cfr. Friedrich Pollock, *Stadien des Kapitalismus* (ed. Helmut Dubiel), Múnich, 1975.

[32] Cfr. para esto Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft* 1929-1942, Frankfurt, 1979, cap. 3.

[33] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit*., pp. 288 y ss.

[34] Cfr. Helmut Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt, 1973, cap. II, 2.

[35] M. Horkheimer, «Geschichte und Psychologie», *op. cit*., p. 139.

[36] *Ibíd*., p. 135.

[37] M. Horkheimer, «Allgemeiner Teil», en: del mismo autor (ed.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936; publicado como «Autorität und Familie», en: M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, vol. I, *op. cit*., p. 277 y ss., para lo aquí dicho, véase: p. 285.

[38] Erich Fromm, «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», en *Zeitschrift für Sozialforschung* I, (1932), pp. 28 y ss., para lo aquí dicho, véase p. 50.

[39] Cfr. Junto al ya citado ensayo de E. Fromm, véase también, sobre todo, su «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», en: *Zeitschrift für Sozialforschung* I (1932), pp. 253 y ss.

[40] Cfr. E. Fromm, «Sozialpsychologischer Teil», en: M. Horkheimer (ed.), *Studien über Autorität und Familie*, *op. cit*., pp. 77 y ss.

[41] H. Dahmer, «Notizen zur antifaschistischen Sozialpsychologie», en: *Arbeiterbewegung. Theorie und Geschichte*, Jahrbuch 4, Frankfurt, 1976, pp. 66 y ss.

[42] M. Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *op. cit*., p. 43.

[43] Cfr. Edward P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.-Berlín-Viena, 1980; Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von «Kultur»*, Munich, 1972. Un ensayo más antiguo de Fritz Sack, en el que se desarrolla el significado categorial de una noción de cultura parecida en la investigación de las subculturas norteamericanas, y que no ha tenido, sin embargo, ningún eco es: «Die Idee der Subkultur: eine Berührung zwischen Anthropologie und Soziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XXIII (1971), pp. 261 y ss.

[44] M. Horkheimer, «Autorität und Familie», *op. cit*., p. 285.

[45] *Ibíd.*, p. 284.

[46] «Pero si bien la coacción pasada y presente cumple un papel hasta en las más sublimes manifestaciones del alma humana, ésta tiene su propia legalidad, lo mismo que todas las instituciones mediadoras, tales como familia, escuela e Iglesia, por cuyo intermedio resulta configurada». Cfr. M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, *op. cit.*, p. 287. Horkheimer desarrolla las características de las instituciones culturales sobre todo en el plano familiar.

[47] *Ibíd.*, p. 290.

2

EL VIRAJE HACIA LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN:* UNA CRÍTICA DE LA DOMINACIÓN DE LA NATURALEZA

Como se ha visto, Horkheimer concluía su ensayo «Teoría tradicional y Teoría Crítica» con reflexiones que no se ajustaban plenamente al marco filosófico-histórico de su argumentación. La confianza teórica en el proceso racional de la dominación social de la naturaleza, que tiñe de un tono esperanzador el escrito, termina desembocando en un diagnóstico inesperadamente pesimista de la actualidad que reconoce en la fase posliberal del capitalismo una relación alterada con el contexto de vida. La formación de una economía capitalista planificada, que lleva los procesos de decisión económicos más allá de la figura del pequeño empresario y de la administración del gran magnate, conlleva profundas transformaciones en las condiciones de la socialización individual. Además de perder su capacidad de decisión, la claridad y la eficacia, elementos sobre los que se afirma su autoridad en el capitalismo liberal, el empresario también pierde las bases cognitivas y morales de su identidad. A través de la erosión de su personalidad, bajo cuya apariencia ejemplar el niño en proceso de crecimiento podía formar una identidad estable, moralmente vinculante, los rasgos de individualidad han cambiado gradualmente también en el conjunto de la sociedad. Horkheimer ve por ello en el debilitamiento del pequeño empresario independiente una tendencia histórica encaminada al fin de la personalidad:

> A causa de su divorcio respecto a la producción y a su decreciente influencia, el horizonte de los simples poseedores de títulos de propiedad se estrecha; sus condiciones de vida y de actitud se vuelven cada vez más inapropiadas para posiciones socialmente decisivas, y, por último, la participación en la propiedad, que todavía mantienen sin poder hacer nada efectivo para que aumente, aparece como socialmente inútil y moralmente dudosa [...] Bajo las circunstancias del capitalismo monopolista, desaparece hasta esa relativa independencia del individuo. Éste ya no tiene ni un solo pensamiento propio. El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias sólo persiguen secretamente sus intereses atomizados y, por tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico [1].

Haciendo abstracción de todas las diferencias específicas de clase [2], Horkheimer deduce de la creciente centralización de la toma de decisión económica la pérdida de personalidad en el individuo socializado: en la medida en que el proceso de monopolización del capital absorbe la eficacia de las instituciones culturales junto a la libertad económica de los sujetos, el control de comportamiento por la autoridad de la conciencia individual pasa directamente a las instancias de planificación de la administración social. Los sujetos se dejan dirigir cada vez menos por un Superyó conformado socialmente y, por consiguiente, quedan mucho más expuestos a la influencia inmediata de modelos externos. En realidad, el contexto empírico de esta hipótesis psicológico-social no sólo organiza el proceso de concentración económico, sino también la creación, extendida mundialmente, de sistemas estatales totalitarios. Horkheimer obtiene de aquí la imagen de una masa dirigida y conducida por una instancia de dominación externa —imagen que aparece en las últimas páginas de su ensayo programático— partiendo, sobre todo, de la experiencia de un público que aplaude a sus altos dignatarios, ya sean éstos fascistas o estalinistas. Es esta conciencia de un sistema global de dominación, consentida por los sujetos oprimidos, y combinada con la vivencia de la industria cultural norteamericana, la que va a determinar a partir de ahora, la autocomprensión y el planteamiento de la Teoría Crítica.

El último volumen de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que ve la luz en el año 1941, contiene dos ensayos en los que Horkheimer expresa en términos definitivos hasta qué punto tiene lugar otra autoconciencia teórica. El artículo «Arte y cultura de masas» marca, de hecho, un punto de ruptura en la teoría horkheimeriana de la cultura [3]. Aquí, la «cultura» deja de ser ya el concepto general que define la estructura institucionalizada de los medios de socialización con posibilidad de un dinamismo propio. Puesto que el proceso de industrialización capitalista ha penetrado entretanto en los espacios internos de las instituciones culturales y los ha abierto a la influencia directa de los poderes de la administración social, la superestructura cultural ha perdido su «relativa capacidad de resistencia». Esta nueva fase de la reproducción cultural se desarrolla a partir de este momento en el concepto de «cultura de masas» que va a utilizar Horkheimer. Éste hace referencia al complejo institucional vinculado tanto al arte de masas surgido con las nuevas técnicas de reproducción como a la industria del ocio organizada como monopolio, una circunstancia por la cual las necesidades individuales corren el riesgo de ser manipuladas de forma arbitraria y las normas de acción pueden ser producidas artificialmente. Hay que decir, sin embargo, que la capacidad de resistencia que Horkheimer juzga ausente de las nuevas instituciones culturales se ha agrupado, desde su punto de vista, en las obras de arte moderno. Es este debilitado sector de la producción estética el que asume en el presente esa función emancipatoria que antiguamente habitaba en un espacio de libertad capaz de proteger a las identidades individuales en el marco de la superestructura cultural como totalidad. El tema del «nuevo arte» representa, por tanto, el segundo polo de la teoría de la cultura que ahora es objeto de reformulación para Horkheimer. Éste hace referencia a las «auténticas obras de arte [...] a los monumentos de una vida solitaria y desesperada que no encuentra ya puentes hacia la alteridad y, incluso, ni siquiera, hacia la propia conciencia» [4]. Una industria cultural manipuladora y una obra de arte incomunicable son, pues, los polos opuestos de una cultura, la contemporánea, que no protege a los sujetos socializados y los abandona a los imperativos del aparato de dominación, dado que éstos no pueden ya ajustarse a las fuentes de la formación de la personalidad.

El segundo artículo publicado en el volumen final de la *Zeitschrift*, el titulado «El fin de la razón» [5], contiene un crudo bosquejo de la filosofía de la historia que, según Horkheimer, ha de proporcionar el marco hermenéutico apropiado para su modificada teoría de la cultura. Aquí, la categoría de trabajo,

dentro de la temática de la autoconservación, también constituye el fundamento de esta filosofía de la historia revisada. Con su ayuda, sin embargo, Horkheimer va a perfilar las líneas básicas no sólo del curso emancipatorio de la dominación humana de la naturaleza, sino también del proceso de autodestrucción de la razón. Su argumentación se apoya en la convicción de que, desde sus orígenes, el pensamiento humano está al servicio de la autoconservación del sujeto. Esta tesis será la clave para comprender la teoría de la autodisolución de la razón humana; porque con la monopolización de todas las competencias en la toma económica de decisiones dentro de una economía planificada y la centralización de todas las medidas políticas en el Estado autoritario, el horizonte formativo de la identidad individual va a reducirse hasta el punto de que ya no ser capaz de dar forma a sus intereses y orientaciones normativas; además, como resultado de ello, el pensamiento racional orientado a fines que antaño servía tanto a la dominación técnica de la naturaleza externa como al prudente disciplinamiento de la naturaleza interna, va a verse privado, por así decirlo, del sujeto real de la acción. La razón instrumental, originalmente el medio racional para la dominación racional de la naturaleza y el Yo, justo por el mismo proceso en que se ha desmoronado la función de la personalidad humana como conductora, se ha transformado en el instrumento de una «autoafirmación industrial a gran escala» [6]. Víctima de su propia razón, el hombre, impotente, queda ahora sometido a un sistema de pensamiento estratégico y técnico carente de sujeto. De ahí que, en cuanto destino del presente, puedan ponerse de manifiesto las insuficiencias propias de la dominación humana de la naturaleza: «El nuevo orden del fascismo es la razón que dentro de la razón misma se desvela como sinrazón» [7].

En el contexto de esta argumentación, en el que la idea de una crítica de la razón instrumental se acompaña de un diagnóstico teórico-cultural del presente, se incluyen ya todos los elementos que determinarán en adelante la nueva figura modificada de la Teoría Crítica; en los últimos ensayos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Horkheimer entra, por así decirlo tentativamente, en una nueva fase de su pensamiento [8]. La idea de una autodestrucción de la razón humana, el concepto psicológico-social de la destrucción de la personalidad, el concepto de cultura de masas y el ideal de la genuina obra de arte serán los pilares de una teoría de la sociedad que tiene su experiencia central en la simultaneidad de la dominación estalinista y fascista. Ahora bien, si la autoría de esta idea corresponde a alguien, no es tanto, ciertamente, a Horkheimer como a Adorno, cuyo pensamiento está marcado hasta en su propia forma de exposición por una experiencia histórica que muestra el presente como un destino sociocultural. El punto neurálgico de su teoría no es ya, como sucede en la crítica horkheimeriana de los años treinta, la desilusión de las esperanzas revolucionarias, sino el horror producido a la vista de la catastrófica culminación del proceso de civilización. Adorno percibe la situación social de su propia época como un momento de dominación que se ha convertido en total; en una visión de conjunto sobre los sistemas de poder políticos que se extiende desde la Unión Soviética estalinista al capitalismo estatal de los Estados Unidos, pasando por la Alemania fascista, él descubre la continuidad de un único proceso de dominación. La brusca transformación de la Revolución Soviética en la burocracia estatal dictatorial de Stalin, la consolidación terrorista de los aparatos fascistas de poder en Europa y el crecimiento aparentemente sin límites del capitalismo norteamericano son para él formas de desarrollo sólo en un plano superficial diferentes de un único proceso histórico cuya culminación no es sino un sistema de dominación total [9]. De ahí que, como ninguna otra, la teoría social adorniana se encuentre motivada por la cuestión histórico-filosófica de cómo esta convergencia histórica universal ha sido posible.

Ciertamente, cabe señalar en principio que Adorno se movía desde el principio en terrenos muy diferentes de los de Horkheimer; es más, ya en la década de los años treinta él se interesaba por todos aquellos problemas teóricos con los que Horkheimer sólo se tropezará cuando se vea obligado a abandonar su programa originario dirigido a una teoría interdisciplinaria de la sociedad. A Adorno le era indiferente —por no decir que mantenía una posición completamente escéptica [10]— el programa original del Instituto propuesto por Horkheimer: esa investigación multidisciplinar y orientada a la praxis de la crisis del capitalismo contemporáneo. Los ensayos sobre sociología de la música que Adorno publicó en la *Zeitschrift für Sozialforschung* se orientaban ya en dirección de una teoría de la cultura de masas [11]. La tarea

de estos ensayos se cifraba en analizar la función social de integración de la cultura de masas a la luz de una creciente mercantilización que afectaba a los productos artísticos estandarizados de forma masiva; esta crítica tentativa a la modalidad regresiva de la recepción y al disfrute estético identificado con el mero consumo de mercancías estaba directamente influido por el análisis del fetichismo derivado de la crítica de la economía política marxiana.

Ahora bien, por otro lado, también hay que señalar que los primeros ensayos filosóficos de Adorno, en su mayor parte, originariamente, productos de las obligaciones académicas de sus estudios universitarios, ya seguían la estela de una crítica de la razón instrumental [12]. En ellos trataba de elaborar un proyecto metodológico de filosofía orientado a descifrar las configuraciones de acción socialmente determinantes en un mundo alienado. Los conceptos de «imagen histórica» y de «lenguaje en imágenes», en principio, medios de una técnica de interpretación sustraída al espíritu instrumental, muestran indirectamente las huellas de la metodología hermenéutica de Walter Benjamin [13].

Son estos dos motivos, por tanto —la teoría de la cultura de masas desarrollada a la luz del carácter fetichista de la música y la idea de una hermenéutica exploradora del proceso inconsciente de la historia natural humana—, los que ahora pasan a un primer plano en la Teoría Crítica de los años cuarenta. Aunque Adorno mantenga a lo largo de todo su itinerario intelectual una actitud ambivalente hacia el proyecto de una teoría social sometida al control empírico e interdisciplinaria, estos temas serán a partir de ahora elementos centrales del modelo teórico que guiará al Instituto de Investigación Social. El núcleo duro de esta nueva concepción de la Teoría Crítica girará en torno a una filosofía de la historia, de la que Adorno espera clarificar la génesis histórica de la dominación total. Y, en cierta medida, ella representará la inversión de las cuestiones de fondo filosófico-históricas que inicialmente subyacían en el programa horkheimeriano de una Teoría Crítica de la sociedad.

Adorno comprendió de una forma tan incuestionable la equivalencia entre los diferentes sistemas totalitarios como el punto de partida histórico de su teoría que no pudo por menos de convertirla en el horizonte temático de todo un modelo general de historia. Si Marx concebía las relaciones productivas desmitificadas de la formación social capitalista como la clave sistemática para reconstruir la historia humana, Adorno contempla las relaciones de dominación que, entretanto, se han hecho visibles en su propio tiempo como un paradigma estructural del desarrollo a la luz del cual debe interpretarse la lógica oculta del proceso de civilización en su totalidad. La Teoría Crítica va a ser desde ahora «Teoría del presente fascista en la que el destino oculto sale a la luz» [14]. Bajo el ángulo de esta perspectiva desesperada (que, como se mostrará más adelante, Adorno mantendrá incluso después de que se supere la situación histórica del fascismo alemán), el progreso de la civilización se revela como un proceso que esconde una situación humana de regresión. El hecho de la evolución sociocultural, que bajo el testimonio del crecimiento acumulativo de las fuerzas productivas causa la impresión de un progreso continuo, se manifiesta aquí como un acto regresivo extendido a lo largo de la historia de la especie. A causa de esto, Adorno titula el proceso como «antropogénesis regresiva»; éste forma el principio interno que organiza su filosofía de la historia [15].

Dialéctica de la Ilustración, la obra que escriben conjuntamente Adorno y Horkheimer al principio de los años cuarenta, representa el intento de presentar esta experiencia histórica de la historia regresiva de la especie bajo la forma asistemática de una colección de ensayos. Su material principal procede de la interpretación de obras literarias y filosóficas: la *Odisea* de Homero, las novelas de Sade y los ensayos de Kant y Nietzsche. Adorno y Horkheimer reconstruyen aquí el curso de la civilización europea no desde las fuentes de su historia social, sino partiendo de estos testigos indirectos de la historia intelectual. El concepto básico que guía de manera implícita las interpretaciones bibliográficas de su investigación es el de «racionalidad instrumental». Su función radica en clarificar el origen y la dinámica del proceso de la regresión cultural. Desde este momento, la idea de una «racionalidad» restringida al pensamiento «objetivante» constituye la clave para desarrollar una Teoría Crítica de la sociedad. Con la ayuda de Horkheimer, Adorno alcanza esta comprensión mediante una generalización de la crítica marxiana del capitalismo que haga posible considerar, desde la perspectiva teórica de una creciente

reificación, no sólo la historia de la sociedad capitalista-liberal, sino el curso total de la civilización. En la tradición de los análisis marxistas del capital, desde Lukács a Alfred Sohn-Rettel, las formas de conciencia de la sociedad burguesa son interpretadas a la luz del desarrollo de las fuerzas de abstracción del intercambio de la mercancía, situación bajo la cual los sujetos de acción, al margen de sus necesidades y experiencias de reciprocidad, son transformados en «cosas» intercambiables [16]; por su parte, la visión totalizante que nos brinda la *Dialéctica de la Ilustración* muestra cómo el intercambio de la forma mercancía sólo es una forma históricamente desarrollada de la racionalidad instrumental. A decir verdad, en algunos pasajes de la obra de Adorno puede verse cómo él mismo no hace sino seguir en este punto la tesis fundamental de la epistemología genético-formal de Alfred Sohn-Rethel, según la cual los rendimientos abstractos del pensamiento moderno se explican a partir de las exigencias cognitivas del intercambio capitalista de mercancías [17]; en algunos pasajes de la *Dialéctica de la Ilustración*, asimismo, también se intenta describir (desde una tentativa, ciertamente, metafórica) los primeros pasos de la intervención humana sobre los procesos naturales por medio de una descripción del sacrificio como acto originario de intercambio fraudulento entre humanos y dioses [18]. Ciertamente, estas interpretaciones, que prestan más atención a los modelos de organización propios de las relaciones intersubjetivas que a las relaciones de los humanos con la naturaleza externa, quedan desplazadas a un papel secundario desde la perspectiva de la tesis central histórico-filosófica de Adorno y Horkheimer; aquí el intercambio de mercancías asume la función de un médium social que extiende a toda la sociedad un modelo de racionalidad formado en el proceso originario de autoafirmación humana opuesto a la naturaleza externa.

Es en este acto prehistórico de autoafirmación humana en el que el análisis histórico-filosófico de la *Dialéctica de la Ilustración* se va a centrar fundamentalmente. Adorno y Horkheimer describen el proceso por el cual la especie humana, desligada de la seguridad de sus vínculos instintivos, se libera a sí misma de la amenaza de una naturaleza inescrutable en un proceso de gradual sustitución de las formas miméticas de comportamiento. El ser humano se eleva a sí mismo por encima de las condiciones animales de existencia, primero, cuando empieza a aprender a dominar las condiciones reflexivas que las formas prehumanas de vida sólo imitaban físicamente en situaciones de temor ante objetos naturalmente amenazantes; luego cuando, finalmente, las remplaza por completo gracias al control preventivo de la naturaleza. Al haber sido capaz de transformar los modos de comportamiento miméticos hacia la naturaleza en procesos de trabajo sobre ella, la especie humana ha superado los límites del modo de vida animal:

> La civilización ha remplazado la adaptación orgánica a los otros y el comportamiento propiamente mimético por el control organizado de la mimesis en la fase mágica; y, finalmente, por la práctica racional, por el trabajo, en la fase histórica [19].

La magia es una forma de mimesis que se escenifica colectivamente. La adecuación artificial del grupo con el medio natural cumple aquí la función o bien de mitigar de manera ficticia los efectos amenazantes de procesos naturales prácticamente incontrolables, o bien de influir imaginariamente en su curso. Pero sólo la intervención manipuladora de los procesos naturales como tales remplaza la defensa meramente pasiva frente a los peligros naturales con una forma activa de control. El ser humano emplea las experiencias constantemente acumuladas con el medio natural con objeto de convertir las regularidades de los procesos naturales en medios aptos para conseguir su propio sustento vital. En el mismo proceso en el que aprende a controlar y dominar la naturaleza, empieza también a abstraer la amenazante omnipotencia de la naturaleza, convirtiéndola en adelante en una realidad objetivada de acuerdo con experiencias repetibles ajustadas a los fines de la intervención manipuladora. En virtud de las exigencias de la acción instrumental, los humanos sólo captan de la caótica multiplicidad de estímulos del entorno aquellos componentes conceptuales funcionalmente significativos para su intervención práctica. Es en la actividad del trabajo donde los seres humanos aprenden a enseñorearse sobre la omnipresente capacidad de amenaza de la naturaleza: gracias a ella se obliga a un conjunto de impresiones sensibles a someterse a un esquema conceptual que muestra un mundo susceptible de ser dominado y contemplado:

> Gracias al pensamiento los hombres se distancian ellos mismos de la naturaleza a fin de tenerla presente ante sí de tal modo que puedan dominarla. Al igual que la cosa o el instrumento material que se mantiene idéntico en diferentes situaciones y de esta manera divide el mundo como lo caótico, lo plural, lo disparatado de lo conocido, lo Uno y lo idéntico, el concepto constituye el instrumento ideal, que se ajusta para servir a cada cosa, sea cual sea el lugar donde sea su aplicación [20].

El argumento antropológico que Adorno y Horkheimer desarrollan en estas observaciones desgranadas por todo el conjunto de la obra está emparentado con los análisis que Arnold Gehlen lleva a cabo en su antropología filosófica. Sin embargo, a diferencia de este trabajo, los pasajes de *Dialéctica de la Ilustración* están menos articulados y son materialmente más pobres; ellos sólo asumen la tarea de indicar el contexto prehistórico a partir del que tiene lugar el proceso de regresión en la historia de la civilización. Sin embargo, como puede apreciarse en algunos pasajes de la obra, las consideraciones antropológicas de Adorno y Horkheimer no representan sólo un débil eco de la antropología biológicamente mejor informada de Gehlen; en realidad buscan formar más bien el marco previo de una perspectiva histórico-filosófica alternativa. Allí donde Gehlen valora la actividad conceptual como factor de orientación, gracias a la cual el ser humano, en el trabajo práctico de apropiarse de la naturaleza, elabora su desbordante plenitud, por así decirlo, como un «rendimiento productivo de descarga» [21] que compensa el déficit instintivo humano, Adorno y Horkheimer comprenden el mismo proceso de estructuración conceptual de la realidad como la fase inicial de la cosificación. Desde este punto de vista, el proceso a través del cual los seres humanos, bajo el imperativo de la autoconservación, disponen categorialmente de su entorno natural aparece como el obligado contrapunto de una naturaleza congelada en pura objetividad:

> En el lugar de la adecuación física a la naturaleza entra el «reconocimiento en el concepto», la absorción de lo diverso bajo lo idéntico. Pero la constelación dentro de cual se instaura la identidad —tanto la inmediata de la mimesis como la mediata de la síntesis, la adecuación a la cosa en la ciega actuación de la vida o la comparación de lo reificado en la terminología científica— es siempre la del terror. La sociedad prolonga a la naturaleza amenazadora como coacción estable y organizada, que, al reproducirse en los individuos como autoconservación consecuente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella. La ciencia es repetición, elevada a la categoría de regularidad precisa y conservada en estereotipos [...] La técnica consuma la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no, como es el caso de la magia, mediante la imitación material de la naturaleza externa, sino por la automatización de los procesos espirituales, mediante la transformación de éstos en ciegos decursos. Con su triunfo, las manifestaciones humanas devienen susceptibles de control y forzosas. De la adecuación a la naturaleza sólo queda el endurecimiento frente a ella [22].

En esa actividad conceptual de orientación suya, ligada al proceso de trabajo sobre la naturaleza, el ser humano ha purificado de forma tan consistente la naturaleza objetivada de todo incontrolable elemento superfluo que, ahora, en un nivel más desarrollado, la técnica y la ciencia modernas pueden ser interpretadas como las instituciones perfeccionadas de una asimilación social de lo muerto. Pero en estos sistemas organizados de mimesis de segundo nivel, que ya no reflejan la naturaleza viviente, sino más bien conceptualmente la naturaleza reificada, la compulsión natural que, en un principio, debería haber sido superada por el trabajo social continúa. Del mismo modo que los procedimientos aseguradores metodológicos de la ciencia simplemente repiten las regularidades que se revelan desde el punto de vista de la disposición práctica sobre la naturaleza, los medios técnicos no son sino reflejo de los componentes elementales de la práctica instrumental humana en un nivel automatizado. Como la comparación con la antropología de Gehlen pone de manifiesto, el presupuesto de esta tesis, subyacente en la tesis básica de la *Dialéctica de la Ilustración*, es una epistemología instrumentalista de signo negativo. Éste es el resultado de la radical reconsideración de un proceso que Horkheimer, apoyándose en el joven Marx, aún concebía en la década de los treinta como el desarrollo emancipatorio procedente del cumplimiento paulatino del dominio sobre la naturaleza.

Por otro lado, *Dialéctica de la Ilustración* también comprende básicamente el proceso del desarrollo de las fuerzas productivas, perfeccionadas con las conquistas modernas facilitadas por la ciencia natural y la técnica, como el perfeccionamiento sistemático de un conocimiento adquirido en el acto originario de una intervención instrumental sobre procesos naturales. El medio natural es objetivado bajo la perspectiva directriz de la autoconservación social y paulatinamente explotado en el contexto último de la

intensificación del poder social. Sin embargo, el interés fundamental que guía a este análisis no es ya el incremento de la riqueza social que acompaña a este proceso —y que ocupaba, dicho sea de paso, el primer plano de la argumentación de la temprana filosofía de la historia de Horkheimer—, sino, más bien, los efectos cosificadores que hunden originariamente sus raíces en el mismo proceso. La manipulación de la naturaleza, asegurada por el sometimiento de los procesos naturales bajo el punto de vista exclusivo de la disposición técnica, se paga con la neutralización de su completa plenitud sensible y un mayor pluralidad sensitiva, esto es, con el coste de la destrucción de la naturaleza viva; en suma, desde el marco de la práctica humana orientada al control, el único aspecto de realidad que se percibe es el revelado por las exigencias de la manipulación operativa y su posibilidad de reproducción. De ahí que el desarrollo de las fuerzas productivas disuelva la naturaleza en una simple proyección del dominio social:

> Los hombres pagan el incremento de su poder con la alineación de aquello sobre lo cual ejercen su poder. La Ilustración se comporta con las cosas igual que un dictador con los hombres: él los conoce mientras pueda manipularlos. El hombre de ciencia conoce las cosas mientras pueda construirlas. De este modo su "en sí" se convierte en "para él". En la transformación la esencia de las cosas se revela siempre como lo mismo: como el substrato del dominio [23].

Desarrollos reflexivos de este tenor revelan el eje central sobre el que descansa la construcción histórico-filosófica de *Dialéctica de la Ilustración*. Su base teórica conforma una teoría de la dominación [24] que tiene su punto de partida en el control instrumental de la naturaleza. Esta teoría ve en la lógica de la identidad propia de la razón instrumental —el hecho de subsumir lo particular bajo el concepto general— el modelo original de dominación, del que cualquier otra forma de dominio no es sino una derivación. En esta conclusión (que, como veremos, no aparecerá en todos los escritos de Adorno de la misma manera), *Dialéctica de la Ilustración* se aproxima a esa forma tradicional de crítica cultural en la que la objetivación de la naturaleza a través de la técnica y la ciencia se valora como un signo del proceso de decadencia cultural. Tal como se expresa en la obra —en conformidad inicial con la crítica cultural desarrollada por autores como Ludwig Klages o Alfred Seidel (influidos, por otra parte, por la «filosofía de la vida» [25])—, es ya «la división de la vida en espíritu y su objeto» como tal la causa originaria de la autoalienación de la Humanidad. En la actualidad, una década y media después de la muerte de Adorno, no deja de llamar la atención, dentro desde esta perspectiva unilateral, el subterráneo parentesco existente entre su pensamiento y la filosofía de Heidegger, su gran contrincante [26].

Dentro del marco de *Dialéctica de la Ilustración*, sin embargo, la crítica de la dominación de la naturaleza sólo constituye el punto de arranque para descifrar, con la ayuda de una filosofía de la historia, el fenómeno civilizatorio complementario de su manipulación instrumental. Como pone de manifiesto el *leitmotiv* de la «antropogénesis regresiva», éstos son los temas esenciales; el análisis se funda en la prueba del inevitable entrecruzamiento existente entre la autoafirmación social y la autonegación humana. El punto de partida hipotético de comprender el marco de lo psíquico-interno de forma paralela al proceso de control de la naturaleza presenta inicialmente una teoría muy esquemática del Yo que retoma el hilo de la reflexión antropológica. Adorno y Horkheimer interpretan el desarrollo del Yo individual como un proceso que se despliega únicamente entre la conciencia aislada del sujeto y su medio ambiente natural; del mismo modo que la formación del modo de vida sociocultural había sido interpretado a la luz del doble eje de la confrontación práctica entre un grupo particular con las amenazas provenientes de la naturaleza, esto es, entre sujeto y objeto, también la formación de la capacidad identitaria humana va a ser concebida aquí como el proceso primario de formación individual de un sujeto en relación con la realidad natural. El Yo humano, según estas escasas indicaciones, entra en escena como el resultado intrapsíquico de un proceso en el que el sujeto capaz de percepción aprende a distinguir entre impresiones del sentido externo y estados de experiencia internos. Bajo condiciones de vida prehumanas, el marco cognoscitivo de las formas de vida más desarrolladas es sobre todo el resultado de una proyección, en estado de inconsciencia, de diversos impulsos de supervivencia sobre la naturaleza externa. En la medida en que el ser humano se hace capaz de trascender las condiciones de la existencia animal, se ve obligado, por la presión impuesta de la diferenciación social, a distinguir entre las proyecciones que son su producto individual y las

impresiones sensoriales procedentes de afuera. Sólo en virtud de este desarrollo surge el Yo: proyectándose el individuo a sí mismo como oposición a una naturaleza paulatinamente fijada; en el espejo de un mundo exterior constante, que no es sino el producto de una creciente conciencia individual de las proyecciones acumuladas, el ser humano se experimenta como el órgano unificado de todos sus estados sensoriales. De ahí que, en cierto modo, el Yo sea el resultado de un trabajo cerrado (esto es, dirigido hacia dentro) de proyección del sujeto:

> El sujeto vuelve a crear el mundo fuera de él sobre las huellas que éste deja en sus sentidos: la unidad de la cosa en la diversidad de sus propiedades y de sus estados; y constituye así, de paso, el yo, en la medida en que aprende a dar unidad sintética no sólo a las impresiones externas, sino también a las internas, que se van distinguiendo poco a poco de las primeras. El yo idéntico es el último producto constante de la proyección [27].

Esta reflexión antropológica, en realidad poco convincente, que trata de explicar el desarrollo de la identidad individual en cuanto proceso formativo de un sujeto solitario frente al mundo exterior natural, introduce uno de los pocos pasajes de *Dialéctica de la Ilustración* en los que se abandonan los límites de la argumentación puramente negativa y se dan a conocer los rasgos básicos de una concepción positiva de la autonomía del Yo; son estos rasgos los que van a conformar el trasfondo normativo ante el cual se perfila la afirmación histórico-filosófica de un proceso humano de autonegación que se retrotrae a los comienzos de la dominación de la naturaleza. Adorno y Horkheimer bosquejan las características básicas de una identidad autónoma del Yo en el mismo marco teórico-cognitivo en el que ellos también habían explicado el nacimiento del potencial de la identidad; pretenden así mostrar que la formación de la identidad conduce a un Yo libre de coacciones e idéntico consigo mismo en la medida en que el sujeto permite que las impresiones del sentido externo y sus estados sensoriales internos se comuniquen con igualdad de derechos y sin impedimentos:

> La profundidad interior del sujeto reside únicamente en la fragilidad y riqueza de su mundo perceptivo exterior [...] Sólo en la mediación, en la cual el dato de por sí nulo de los sentidos impulsa al pensamiento a toda la productividad de la que éste es capaz y, por otro lado, el pensamiento se entrega sin condiciones a la impresión que le llega, se logra superar la soledad enferma en la que está presa la naturaleza toda [28].

Dentro del contexto total de su planteamiento histórico-filosófico, esta idea de Adorno y Horkheimer se revela inusualmente utópica; partiendo de las características de una relación de no dominación entre el espíritu humano y el medio natural, desarrolla los perfiles de una identidad del yo libre de coerción. El yo autónomo es, por tanto, sólo el correlato de una naturaleza reconocida en su propia particularidad; aquél obtiene su libertad en la medida en que cede, de una manera no coercitiva, su capacidad interna de configuración a la pluralidad sensible de las impresiones proporcionadas por la naturaleza. Este concepto estético de identidad del yo, que da independencia a la formación de la identidad individual del reconocimiento social de los otros sujetos, determina el planteamiento desde el cual Adorno y Horkheimer tratan de explicar ahora la autonegación humana como efecto civilizatorio de la dominación humana sobre la naturaleza. Su tesis formula sólo la consecuencia que se deriva si la objetivación instrumental de la naturaleza por la humanidad se contempla desde el punto de vista de un modelo estético de identidad del yo. El paso cognitivo por el cual el sujeto activo aprende a percibir su medio natural desde la perspectiva fija del control no puede por menos de interpretarse como el principio de una interrupción de esa asociación libre entre las impresiones sensibles externas y la experiencia sensorial interna en la que el yo autónomo se desarrolla. La objetivación de la naturaleza es así el proceso complementario del entumecimiento de la identidad individual:

> Si esta compenetración [entre el mundo de la percepción exterior y la experiencia subjetiva, A. H.] se interrumpe, el yo se entumece. Si se agota, al modo positivista, en el acto de registrar el dato, sin aportar nada de sí, queda reducido a un punto... [29].

Es este sujeto que se entrega a la intervención instrumental sobre la naturaleza el que es incapaz ya de responder abierta y flexiblemente a las impresiones sensibles que recibe de ella; en lugar de buscar las resonancias con la riqueza de impresiones procedentes de la naturaleza, sus posibilidades sensoriales se concentran en un esquematismo cognitivo encaminado al control. El yo del sujeto instrumentalmente activo está a la fuerza orientado al

mantenimiento de esta posición. Por ello, sólo puede estabilizar su identidad a través de la continua exclusión de todas las experiencias sensibles que amenazan con obstaculizar el propósito directo del principio de control.

En otro pasaje relativo a la función práctica de los principios de la lógica, Adorno repite esta misma línea de argumentación, afirmando la existencia de un inevitable entrecruzamiento civilizatorio entre la dominación social de la naturaleza y el entumecimiento de la identidad del yo; este pasaje, que puede encontrarse en el ensayo *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, subraya una vez más al mismo tiempo el papel fundamental que asume en este contexto argumental la versión negativa de una epistemología instrumentalista:

> Desde un punto de vista genético, la lógica se presenta a sí misma como una tentativa de integración y de ordenación rígida de lo originariamente plural, como el paso decisivo hacia la desmitologización [...] Gracias a la lógica, el sujeto se salva a sí mismo de caer en lo amorfo, lo inconstante, lo ambiguo; la identidad del hombre que se conserva con vida como forma se marca ella misma en la experiencia; y las únicas aserciones acerca de la naturaleza que da como válidas son las que son capturadas por la identidad de esas formas [30].

Ahora bien, el ser humano que actúa instrumentalmente, que reduce y empobrece poco a poco la estimulante abundancia de una naturaleza amenazante, no es sólo un sujeto cognoscente, sino también un sujeto dotado de un aparato pulsional. La petrificación sensorial del individuo se refleja necesariamente por lo tanto en la represión de su potencial orgánico-pulsional. Además de solidificar rígidamente y de manera unilateral la percepción sensorial, el trabajo social también exige una permanente canalización de los impulsos naturales amorfos. En este punto Adorno y Horkheimer aprecian el lado dinámicopulsional del proceso civilizador de la autonegación humana. En *Dialéctica de la Ilustración* una gran parte de la interpretación histórico-filosófica está dedicada a este proceso. La tesis básica desde la que ellos interpretan el destino de las pulsiones del yo es, en verdad, en lo esencial muy clara y fácil de resumir, pero se plantea dentro de un marco teórico que no encuentra luego mayor clarificación: en el plano psicológico de las motivaciones, el fundamento de la dominación de la naturaleza surge con la represión y el rechazo de todas las tendencias pulsionales que frenan el trabajo; dado que el trabajo requiere, ciertamente, una atención bien orientada a un objetivo y la contención de las energías dirigidas a la actividad correspondiente, el sujeto sólo se le permite incorporar a su Yo aquellos impulsos de su potencial pulsional susceptibles de ser canalizados en rendimiento instrumental, mientras que todos los impulsos orientados a la distracción, la excitación o directamente superfluos han de ser sublimados o suprimidos. A diferencia de los pasajes que servían para explicar la dimensión unidimensional del ser humano en el plano sensorial en el contexto de la incesante presión del trabajo social, aquí Adorno y Horkheimer en su exposición dejan casi completamente al margen los procesos intrapsíquicos subyacentes a la supresión originaria de las pulsiones. Aunque el psicoanálisis forma parte de su inventario teórico, cabe señalar que en *Dialéctica de la Ilustración* brilla por su ausencia un marco explicativo, en alguna medida comparable al modelo explicativo implícito en la teoría cognitiva, que pueda hacer inteligible los mecanismos de formación de las necesidades individuales. De ahí que aquí tengan que perderse de vista tanto el desarrollo socializador, en el cual las energías motivacionales del sujeto se forman al servicio del trabajo como también el proceso intrapsíquico, en virtud del cual éste rechaza las energías que impiden el trabajo; ni las normas sociales, bajo cuya forma el yo aprende las exigencias motivacionales de la sociedad en comunicación con otros sujetos, ni la autoridad de la conciencia individual, que representa, dentro del aparato psíquico, las exigencias represivas de la sociedad, constituyen puntos de referencia para el análisis. Consecuentemente, parece como si la misma actitud de control a través de la cual el sujeto de la acción instrumental aprende a trabajar sobre la naturaleza también le hace capaz de modelar por su cuenta su propio potencial instintivo. Esta impresión se refuerza en la metáfora central del libro: la imagen de Odiseo atándose voluntariamente al mástil de su embarcación a causa de sus reflexiones instrumentales; en el control de las pulsiones se repite, por así decirlo, el proceso de dominación de la naturaleza como conquista individual de la naturaleza interna.

Esta imagen sugerida en *Dialéctica de la Ilustración*, teóricamente desconcertante, toda vez que parece mostrar la represión del potencial instintivo humano como la tarea de un sujeto aislado [31], conduce, sin embargo, al segundo elemento esencial, que desemboca en la afirmación

filosófico-histórica de la autonegación de la humanidad; este elemento deja a un lado la tesis desarrollada desde el punto de vista cognitivo de la reducción unidimensional de la sensibilidad del sujeto para centrarse en completar la imagen de las consecuencias socializadoras de la dominación social de la naturaleza. Sólo el entrelazamiento surgido entre el empobrecimiento sensorial y la rigurosa supresión pulsional en el proceso del autodisciplinamiento humano permite comprender los rasgos del carácter que, según Adorno y Horkheimer, determinan al sujeto activo instrumentalmente hablando:

> La Humanidad se ha visto obligada a someterse a cosas terribles hasta poder dar forma al Yo, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite todavía en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al Yo afecta al Yo en todos sus estadios; y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega determinación de conservarlo [32].

Con esta breve observación, Adorno y Horkheimer alcanzan ese punto en su argumentación a partir del cual aparecen por vez primera los perfiles básicos de su tesis histórico-filosófica. Adorno y Horkheimer parten del hecho de que la especie humana se liberó antiguamente del poder opresivo del medio natural amenazador tan pronto como aprendió a superar los límites de una resistencia meramente pasiva a los peligros naturales y a transformar los modelos miméticos de reacción en actos instrumentales de control. El medio natural se objetiva ahora en la actividad del trabajo social bajo el punto de vista directriz de una disposición técnica que se ve obligada a prescindir paulatinamente de toda riqueza sensorial en el terreno de los estímulos, ahora considerados obstáculos para la intervención. Adorno y Horkheimer además están convencidos de que este acto original de subsumir los procesos naturales bajo el esquema de actuación del control técnico, esto es, de la dominación de la naturaleza, proporciona el impulso necesario al proceso de autonegación humana; es decir, esta objetivación de la naturaleza orientada en términos instrumentales corre parejas con el proceso de autoobjetivación de la humanidad. Con esta tesis, Adorno y Horkheimer presuponen que el ser humano, para poder acceder a la disciplina de la ejecución instrumental en la actividad del trabajo, tiene que reducir considerablemente su capacidad de sensibilidad, así como su potencial pulsional orgánico. Desde la perspectiva de la filosofía de la historia, la conclusión de la *Dialéctica de la Ilustración* puede deducirse de este desarrollo argumental: a saber, que en la medida en que los sujetos humanos incrementan sistemáticamente su control instrumental sobre la naturaleza externa, al mismo tiempo pierden de manera paulatina su naturaleza interna, habida cuenta de que ésta tiene que ser tratada de la misma manera que aquélla. De este modo, el curso progresivo de la dominación social natural es sólo uno de los lados de un proceso simultáneo de decadencia de una humanidad cada vez más profundamente alienada respecto a su propia naturaleza:

> [...] Con la negación de la naturaleza en el hombre se hace confuso y oscuro no sólo el *télos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida. Tan pronto como el hombre se amputa la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los que se mantiene en vida —el progreso social, el incremento de todas las fuerzas materiales e intelectuales, incluso la conciencia misma— pierden todo valor, y la entronización del medio como fin, que adquiere en el capitalismo el rasgo de abierta locura, puede percibirse ya en la prehistoria de la subjetividad. El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sujeto a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente en función del cual se determina exclusivamente el trabajo de la autoconservación, en realidad, justo aquello que debe ser conservado [33].

Este argumento, que da la impresión de ser una apretada sinopsis de la *Dialéctica de la Ilustración*, parece darse por satisfecho con afirmar la existencia de una connivencia inevitable entre autoafirmación social y autonegación humana. Sin embargo, la construcción histórico-filosófica de Adorno y Horkheimer, referida al ámbito de la historia de la filosofía y de la literatura, no se limita aquí sólo a desarrollar este círculo vicioso de la civilización. Ya la misma referencia al «capitalismo» en el pasaje anteriormente citado revela que *Dialéctica de la Ilustración* ha de incluir también otros elementos procedentes de una teoría de las formas de la dominación social que puedan complementar los conceptos antropológicamente acuñados de dominación social de la naturaleza y autodominación individual. El marco básico en el que se desarrolla este tercer eje conceptual fundamental, orientado a las relaciones de dominación existentes en el interior social, se encuentra en la

rudimentaria concepción de una teoría de la división social del trabajo; ésta explica la desigual división social laboral no haciendo referencia a las exigencias funcionales que surgen con la intensificación del trabajo social sobre la naturaleza, ni a los problemas de distribución derivados de la plusvalía, sino a un acto contingente de apoderamiento colectivo de privilegios en los inicios del proceso de civilización.

Como Joseph Schmucker se ha encargado de mostrar [34], para Adorno la categoría de «privilegio» representa por lo general el concepto clave para el desarrollo de una concepción de la dominación social; supuestamente determina el injustificado acto coercitivo que subyace a todo trabajo social con distribución desigual. También proporciona el hilo conductor con cuya ayuda pueden recomponerse los distintos fragmentos inconexos acerca de una teoría de la división social del trabajo en la *Dialéctica de la Ilustración*. Sin embargo, la interpretación que resulta aquí del proceso de constitución de la dominación social es extremadamente vaga [35]: según ella, mediante «actos arcaicos de despotismo» [36] impuestos a la fuerza tras el fin de la era del nomadismo, hubo grupos sociales que se arrogaron el privilegio de ser remplazados a largo plazo por otros miembros de la sociedad en la realización de tareas socialmente ya asignadas. Sobre «la base de la propiedad fija» [37], que, con distinto nivel de control salvaguarda socialmente el privilegio asegurado de manera violenta, «la capacidad de poder ser remplazado» constituye desde ese momento «la medida de dominación», siendo «el más poderoso quien puede ser remplazado en el mayor número de operaciones» [38]. En la medida en que la monopolización colectiva de este privilegio social es capaz de separar las tareas reproductivas resultantes de la especie en actividades instrumentales y actividades de control, en trabajo físico y psíquico, los modos de comportamiento colectivos de «dominadores» y «dominados» tienen también que distinguirse entre sí a la larga. «El placer del arte» y el «trabajo manual» [39], la «autoconservación» y la fuerza corporal» [40], son respectivos productos de socialización según los dos modelos de actividad en los que los miembros de la sociedad son separados por el acto original de una división violenta del trabajo. En los escasos pasajes de su investigación en los que Adorno y Horkheimer se interesan por una teoría general de la dominación social, investigan sobre todo los efectos colaterales de la socialización en el marco de la separación coercitiva entre trabajo mental y físico:

> Pero si, a pesar de toda sumisión, el salvaje nómada tomaba aún parte en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono [41].

La formación de una clase social privilegiada con capacidad de ser remplazada en lo que a todo trabajo manual se refiere se acompaña necesaria y paralelamente del surgimiento de otra clase socialmente oprimida que, bajo la amenaza de la violencia, ha de cargar con todo el trabajo corporal; puesto que es esta última la que de forma exclusiva ha de soportar toda la monotonía y la disciplina del trabajo regulado instrumentalmente sobre la naturaleza, esta clase social de trabajadores corporales se ve forzada a reproducir inevitablemente de nuevo dentro de sí misma la misma rigidez de la naturaleza reificada. Este desarrollo argumental, que desempeña una función central en la apreciación adorniana del comportamiento prototípico de los grupos oprimidos, cumple, por un lado, la tarea de corregir los malentendidos que en gran medida pudiera generar la propia *Dialéctica de la Ilustración*: a saber, la confusa tesis según la cual el proceso de civilización es conducido por una actividad productiva exitosa de un sujeto de la especie unificado. Una vez que la desigualdad arcaica en la distribución del trabajo social se ha tomado en cuenta desde el punto de vista teórico, esta idea debe dar pábulo a una concepción mucho más compleja que tenga como punto de referencia una sociedad en conflicto y dividida en clases sociales. Con la división de la sociedad en clases, el sujeto social pierde su unidad. Como resultado de ello, Adorno y Horkheimer completan con un tercer concepto, el de la dimensión del conflicto social, el modelo bipolar de su filosofía de la historia, en cuyo contexto la dinámica de desarrollo de la historia de la civilización se explica únicamente en los términos de una confrontación entre el espíritu humano y la realidad natural. Esta corrección implícita sigue siendo en alguna medida incompleta, toda vez que da la impresión de que la

hipóstasis de un sujeto colectivo con capacidad de comprometerse en la acción intencional como sujeto individual es simplemente desplazada del plano de las sociedades globales al plano de las clases sociales.

Por otro lado, la línea de pensamiento subyacente al pasaje antes citado permite percibir en qué medida los groseros presupuestos de la teoría del dominio social deben insertarse en el *leitmotiv* histórico-filosófico de *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno y Horkheimer parten del hecho de que la clase socialmente oprimida, a fin de ser capaz de adherirse a la compulsión impuesta coercitivamente por las continuas tareas del trabajo, tiene que seguir reproduciendo en sí misma de forma regular todas esas regularidades ciegas que la naturaleza revela al ser humano bajo el punto de vista de su disposición técnica. Esto les permite llevar a cabo ahora una reflexión de cuño especulativo que interpreta la dominación social de la clase privilegiada sobre la clase trabajadora como una suerte de prolongación — dentro de la sociedad— de otra dominación: la humana sobre la naturaleza externa. La disposición técnica de la naturaleza por la especie humana se prolonga entonces en la disposición social ejercida por la clase dominante sobre los miembros de la sociedad obligados a trabajar, del mismo modo, que, inversamente, la insensibilización complementaria de la naturaleza se prolonga en el empobrecimiento cultural de los trabajadores corporales. De ahí que, como consecuencia de esta línea de reflexión, Adorno y Horkheimer no vacilen en hablar de la clase históricamente oprimida en términos de «descendientes sociales de la naturaleza física» [42]. Esta sugerente formulación deja entrever con toda evidencia el presupuesto implícito que en *Dialéctica de la Ilustración* levanta el puente argumentativo entre la construcción histórico-filosófica de partida y una teoría de la dominación social; el lugar de intersección entre estos planteamientos parciales representa el intento de dar forma a una idea de dominación social que guarde correspondencia con una concepción acerca de la dominación sobre la naturaleza. Sólo bajo el presupuesto implícito de esta correspondencia resulta significativo comprender, como Adorno y Horkheimer hacen, las técnicas de dominación social como productos de una utilización intrasocial de los medios de dominación que han sido adquiridos por el trabajo sobre la naturaleza. La llamada «limitación del pensamiento a la organización y la administración», que sirve al aseguramiento de la dominación y a «la manipulación de lo pequeño» [43], vista desde esta perspectiva, no es así más que la consecuencia civilizadora de la originaria limitación unilateral del pensamiento humano a una racionalidad instrumental que sirve a la autoafirmación social frente a la naturaleza. Lo mismo sucede con la otra mitad complementaria del camino reflexivo, proceso mediante el cual Adorno y Horkheimer tratan de considerar a los grupos sociales obligados al trabajo físico como los representantes intrasociales de la naturaleza sometida. También éste es un argumento plausible sólo si partimos de la presuposición implícita de una relación de correspondencia entre dominación social y dominación de la naturaleza. Pues sólo si la clase oprimida se comprende del mismo modo que la naturaleza como un objeto, incapaz de resistencia, sometido a los mecanismos del control técnico, puede tener sentido, en términos generales, hablar del empobrecimiento cultural de los trabajadores corporales como un producto directo de la dominación social, así como de la insensibilización frente a lo natural como fenómeno correlativo necesario de la dominación social de la naturaleza. A tenor de todo esto, Adorno y Horkheimer se ven obligados a afirmar que conceptos como «sumisión», «pobreza de experiencia» e «impotencia del trabajador» son la «consecuencia lógica de la sociedad industrial» [44].

Como ahora resulta evidente, la teoría de la dominación natural sobre la que descansa la construcción histórico-filosófica de *Dialéctica de la Ilustración* constituye también el marco hermenéutico de una concepción de dominación social muy vaga. Es decir, Adorno y Horkheimer se centran con tanta obstinación en el proceso del control instrumental de la naturaleza —que vale como el interés genuino de su filosofía de la historia— que también pretenden concebir el funcionamiento de la dominación dentro de la sociedad de acuerdo con este modelo. De ahí que ellos se vean forzados conceptualmente a comprender siempre el proceso de formación y ejercicio de la dominación social de tal manera que puedan redescubrir aquí las características genuinas de la dominación social de la naturaleza. Este proceso de dominación social aparece, entonces, en cierta medida, como el correspondiente reflejo estructural del proceso de control instrumental dentro

de la sociedad. En ambos procesos una colectividad que se imagina como sujeto —de la especie humana en primer lugar; luego, de una clase privilegiada — se disocia de su propio medio natural o social convirtiéndolos en objeto de una acción orientada al control. Del mismo modo que el sujeto de acción instrumental subsume los procesos naturales bajo la perspectiva abstracta del control a fin de poder convertirlos en posible campo de intervención de su manipulación instrumental, así también el sujeto socialmente privilegiado clasifica a todos los restantes miembros de la sociedad según una perspectiva de control para hacer de ellos meros órganos de cumplimiento de las tareas instituidas socialmente; en los dos procesos el lenguaje únicamente sirve a una función: la de transformar el caos de los fenómenos sociales o naturales en un sistema referencial en torno a datos específicamente relevantes para el control [45]. Ambos tipos de acción orientada al control se consolidan con el tiempo en aparatos de dominación: las organizaciones sociales en las que se aplican a la larga procedimientos exitosos de control y manipulación de los miembros sometidos de la sociedad tienen su correspondencia, en el frente de la dominación social, con instrumentos técnicos en los que las reglas se materializan paulatinamente en operaciones repetitivas sobre la naturaleza. Finalmente, cabe señalar aún que el común denominador de ambos procesos es un potencial de desarrollo inmanente: la violencia instrumental sobre la naturaleza objetivada y la violencia instrumental social sobre las clases sometidas crece en la medida en que tanto los aparatos técnicos como también las organizaciones sociales son capaces de producir por ellas mismas procesos controlados artificialmente. En *Dialéctica de la Ilustración* no se encuentran afirmaciones sobre estas correspondencias así de explícitas. Sin embargo, la argumentación histórico-filosófica desde la cual Adorno y Horkheimer tratan de comprender las formas de dominación social como continuación de la dominación de la naturaleza existente dentro de las sociedades sí nos permite sacar estas conclusiones. En realidad, las implicaciones téorico-sociales de *Dialéctica de la Ilustración* no tardan mucho aparecen a la luz de estas conclusiones. Dado que ellas fundan también el análisis de las relaciones intrasociales en la concepción de la dominación de la naturaleza, Adorno y Horkheimer se ven obligados a comprender el proceso de adquisición y ejercicio de dominación social como un proceso en el que un sujeto individual o colectivo actúa sobre otros sujetos con objeto de hacerles dóciles para sus planes e intenciones. Este sujeto logra el poder utilizando la fuerza física obligando a los otros miembros de la sociedad a seguir el dictado de una distribución desigual del trabajo social; y disfraza el privilegio conquistado con la violencia bajo formas institucionales con objeto de asegurar de forma permanente su propia posición en la sociedad. A fin de garantizar la obediencia de los grupos sometidos respecto a las instituciones que aseguran la dominación, el sujeto ahora hace uso de los medios de la fuerza física y psíquica: en el primer caso, emplea los medios de poder de los que dispone como propietario para obligar directamente, a través del uso real de la fuerza o de su abierta amenaza, a la obediencia a los sujetos sometidos. En el segundo de los casos, hace uso de los medios de persuasión y manipulación para obligar indirectamente a la obediencia de los sujetos sometidos en beneficio propio.

Estos casos de coacción directa o indirecta son las únicas formas de dominación social que se recortan conceptualmente dentro de la teoría implícita de la sociedad que encontramos en *Dialéctica de la Ilustración*. Toda forma de dominio social, en cambio, que no se retrotraiga al modelo de sometimiento activo de los miembros de la sociedad bajo un propósito general del control (a saber, la influencia orientada al fin de la obediencia individual), sino que se conciba, antes bien, como el resultado de un acuerdo entre los miembros de la sociedad, queda excluida, sin embargo, de este marco teórico. En este otro caso no es la obediencia producida directa o indirectamente, sino el horizonte de las orientaciones normativas de los grupos sometidos el que asienta las bases que sostienen la dominación social por grupos privilegiados. Se trata, pues, de una relación bilateral de dominio social: las supuestas evidencias culturales y las orientaciones valorativas conducentes a la acción, a través de cuyo filtro todos los grupos sociales se perciben como una estructura institucional establecida, confluyen en un consenso fragmentario, pero, sin embargo, efectivo, que es capaz de asegurar un grado suficiente de reconocimiento normativo dentro de una situación de desigualdad institucionalizada en la distribución de los bienes sociales. Ahora bien, este estado de dominación protegido consensualmente plantea ahora para una teoría

social una seria dificultad: identificar aquellos mecanismos institucionales y culturales que, canalizando y bloqueando dentro del grupo social los procesos creativos orientados a la acción normativa, pueden desembocar en la formación de un consenso social a pesar de las desigualdades percibidas socialmente. Sólo si esta dificultad se resuelve de un modo teóricamente prometedor puede explicarse una situación social en la que los desniveles institucionalizados existentes en una sociedad entre sus miembros en lo tocante a privilegios encuentra, no obstante, reconocimiento consensual.

En *Dialéctica de la Ilustración*, sin embargo, Adorno y Horkheimer no pueden ni siquiera plantear este problema —que, bajo el concepto de «violencia estructural» es tema de las ciencias sociales [46]—, puesto que, como resultado de su construcción basada en su filosofía de la historia, ellos tienen que negar de antemano la simple posibilidad de pensar en un tipo de dominación asegurada consensualmente. La correspondencia existente entre la dominación de la naturaleza y la dominación social no les permite tomar en consideración otro modelo de dominación social que no sea el asentado en los instrumentos unidimensionales de dominación social mediante coacción directa o indirecta; pero aquí, por principio, se impide cualquier tipo de reconocimiento general de las propias actividades culturales y las funciones hermenéuticas de los grupos sometidos al sistema social. La influencia que el tema filosóficohistórico tiene en la argumentación teórico-social de *Dialéctica de la Ilustración* es tan poderosa que Adorno y Horkheimer no tienen más remedio que comprender a los sujetos socialmente sometidos, análogamente, como víctimas pasivas y colaterales de las tecnologías de dominación dirigidas al dominio de la naturaleza. Parece, así pues, como si los procedimientos de control pudieran determinar a los individuos sin que éstos, a su vez, pudieran realizar tentativas de resistencia social y de oposición cultural.

Dado que, a la vista de su filosofía de la historia, Adorno y Horkheimer interpretan la historia de la civilización como un forzoso proceso en espiral encaminado a la dominación de la naturaleza, la dominación social de clase y la dominación de las pulsiones individuales, se ven abocados a mantener una conclusión que, desde la perspectiva de la teoría social, tiene que ignorar la existencia de una esfera intermediaria de la acción social. La coacción colectiva a la autoconservación social se extrapola tan incuestionablemente a la coacción específica de clase hacia el aseguramiento de la dominación y a la coerción individual a la autodisciplina que deja de existir ya aquí un posible espacio social intermedio orientado a la producción creativa de grupos interactivos. Es fácil ver cómo el reduccionismo teórico-social subyacente a esta conclusión final conduce, bajo el contrapunto de una filosofía pesimista de la historia, al carril contrario por el que, en el primer Horkheimer, todavía marchaba la variante optimista de una filosofía de la historia materialista. De ahí que, en estas dos versiones sucesivas de la Teoría Crítica, el marco conceptual de la teoría de la acción se haya visto reducido al concepto de trabajo; en ambas versiones, consecuentemente, la historia de las sociedades humanas sólo es concebida en conexión con la dinámica de la dominación humana de la naturaleza. En las dos versiones, sin embargo, el mismo proceso de dominación de la naturaleza recibe dos interpretaciones muy distintas: mientras que en los años treinta Horkheimer confiaba aún en la transformación de una naturaleza dirigida tecnológicamente la posibilidad de liberación del potencial civilizatorio interrumpido, *Dialéctica de la Ilustración*, menos de una década después, atribuye el impulso original de la decadencia de la civilización a un proceso de dominación tecnológicamente progresivo de la naturaleza [47].

Notas al pie

[1] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», *op. cit.*, pp. 286 y ss. [Trad. castellana: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000].

[2] Una de las inconsistencias teóricas de esta investigación de la familia es que el debilitamiento de la figura del padre dentro de la familia, a la que tanta importancia se le otorga en el plano psicológico-social, sólo se interpreta a la luz del ocaso de los «propietarios medios», pero luego se extiende a las familias de todos los grupos sociales; cfr., para este punto, el capítulo 3.

[3] M. Horkheimer, «Art and Mass Culture», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), pp. 290 y ss.; en alemán: «Neue Kunst und Massenkultur», *Kritische Theorie*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 313 y ss.

[4] *Ibíd.*, p. 319.

[5] Originariamente: M. Horkheimer, «The End of Reason», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), pp. 366 y ss.; en alemán:»Vernunft und Selbsterhaltung», en: Hans Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, 1976, pp. 41-75.

[6] M. Horkheimer, «Vernunft und Selbsterhaltung», *op. cit.*, p. 66.

[7] *Ibíd.*, p. 72.

[8] Para los intentos de realizar una periodización del desarrollo teórico de Horkheimer, cfr. la investigación de Gerd-Walter Küsters: *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Frankfurt-New York, 1980, pp. 196 y ss., nota. 1.

[9] Ha sido Helmut Dubiel quien más ha investigado el influjo de estas experiencias históricas en el desarrollo y evolución de la Teoría Crítica; cfr. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, op. cit.*

[10] Cfr. La exposición biográfica realizada por Peter von Haselbergs: «Wiesengrund-Adorno», *Theodor W. Adorno (volumen especial) «Text und Kritik»*, Munich, 1977, pp. 7 y ss.

[11] Th. W. Adorno, «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», *Zeitschrift für Sozialforschung* I (1932), parte 1, pp. 103 y ss.; parte 2: pp. 356 y ss.; Hektor Rottweiler (Th. W. Adorno), «Über Jazz», *op. cit.*, 5, (1936), pp. 235 y ss.; Th. W. Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», *op. cit.*, 7 (1938), pp. 321 y ss.

[12] Th. W. Adorno, «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt, 1973, pp. 325 y ss. [Trad. castellana: *Actualidad en la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991]; Theodor W. Adorno, «Die Idee der Naturgeschichte», *op. cit.*, pp. 345 y ss.

[13] El influjo de Benjamin en los primeros ensayos metodológcos de Adorno ha sido investigado por Susan Buck-Morss en su *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, 1977, capítulos 3, 4 y 5 [trad. castellana: *El origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981]; cfr. también Carlo Pettazzi, «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en: *Theodor W. Adorno (volumen especial): «Text und Kritik»*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.; Martin Jay, «Positive und negative Totalität», en: Wolfgang Bonss y Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1982, pp. 67 y ss.

[14] Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1969, p. 246. [Trad. castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001].

[15] Cfr., en general, las obras de Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt, 1974; y de Josef F. Schmucker, *Adorno. Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.

[16] Cfr. Georg Lukács, «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats», *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), en: *Werke*, vol. II, Neuwied y Berlín 1968, pp. 257 y ss.[trad. castellana: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978]; Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1970; del mismo autor: *Warenform und Denkform. Aufsätze*, Frankfurt, 1971.

[17] Este motivo epistemológico se encuentra esporádicamente en la obra de Adorno; cfr. *Negative Dialektik* en, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt, 1973, cfr. también pp. 149 y ss.]; p. 178 [trad. castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005]. En este lugar se encuentra también una de las escasas referencias a Sohn-Rethel, quien desarrolla muy pronto desde el punto de vista epistemológico esta comparación estructural entre el intercambio de mercancías y la forma de pensamiento burgués (cfr. sobre todo de este autor: *Geistige und körperliche Arbeit, op. cit.*); para este punto en Adorno, cfr. también: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt, p. 76; para esta cuestión en general, véase la investigación realizada por Rudolf W. Müller: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt, 1977, apartado II.

[18] Cfr. la precisa reconstrucción de este argumento en la obra de J. F. Schmucker: *Adorno. Logik des Zerfalls, op. cit.*, pp. 21 y ss. Para una crítica de lo aquí dicho, cfr. R. W. Müller, *Geld und Geist, op. cit.*, apartado, 5.

[19] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 189. En lo que sigue, trato conscientemente de realizar una interpretación que se centra sólo en el núcleo objetivo de la obra; de ahí que en el proceso se haya perdido la maestría hermenéutica y la imaginación filosófica que caracterizan con razón a este texto.

[20] *Ibíd.*, p. 36; para la teoría del concepto, cfr., Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, pp. 154 y ss.

[21] Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Frankfurt, 1971, p. 46. [Trad. castellana: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987].

[22] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 190; también p. 64.

[23] *Ibíd.*, p. 15.; también pp. 12, 19 y 20.

[24] J. W. Schmucker habla en su investigación de la existencia de una «teoría metaeconómica del dominio» en la concepción de *Dialektik der Aufklärung*.

[25] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 249; la influencia que Ludwig Klages tuvo sobre Walter Benjamin pone de manifiesto en cierta medida la relación de dependencia indirecta existente, incluso en el plano biográfico, entre la *Dialéctica de la Ilustración* y las posiciones básicas que, en el plano de la crítica cultural, fueron desarrolladas por «la filosofía de la vida»; cfr., por ejemplo, Werner Fuld, «Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages», *Akzente*, 28 (1981) 3, pp. 274 y ss.; Axel Honneth, «Der Geist und sein Gegenstand. Antropologische Berührungspunkte zwischen der *Dialektik der Aufklärung* und der lebensphilosophischen Kulturkritik», Ms. 1983.

[26] Cfr. Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980; Rcinhart Maurer, *Revolution und 'Kehre' Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt, 1975, sobre todo, el cap. V; Alfred Schmidt, «Herrschaft des Subjekts. Über Heideggers Marx-Interpretation», en: Martin Heidegger*, Fragen an sein Werk*, Stuttgart, 1977, pp. 54 y ss.

[27] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 198.

[28] *Ibíd*.

[29] *Ibíd*.; cfr. también, p. 202.

[30] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, op. cit.*, pp. 86 y s.; cfr. también, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 37.

[31] Cfr. el correspondiente estudio de Jessica Benjamin, «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology», *Telos*, n. 32, 1977, pp. 42 y ss.

[32] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 40.

[33] *Ibíd*., pp. 61 y ss.

[34] Cfr., J. F. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls, op. cit.*, pp. 37 y ss.; pp. 53 y ss.

[35] No obstante, las interpretaciones que echan en falta la existencia de una teoría de la dominación social en *Dialektik der Aufklärung* no son, en términos generales, muy acertadas (cfr. también A. Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*., *op. cit*., pp. 190 y ss.); es más, como se puede mostrar, los vagos, aunque interconectados, fragmentos acerca de una posible concepción de la dominación social son extremadamente importantes para la teoría de la sociedad de Adorno.

[36] Aunque tomo esta categoría de *Negative Dialektik* (*op. cit*., p. 315), tiene mucho que ver con el asunto desarrollado de hecho en *Dialektik der Aufklärung*.

[37] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 20.

[38] *Ibíd*., p. 41.

[39] *Ibíd*.

[40] *Ibíd*.

[41] *Ibíd*., p. 27.

[42] *Ibíd*., p. 64.

[43] *Ibíd*., p. 42, cfr. también el texto incluido en el apéndice «Philosophie und Arbeitsteilung», *op. cit*., pp. 259 y ss.

[44] *Ibíd*., p. 43.

[45] Cfr. también, *Ibíd*., pp. 28 y ss. Esta idea fundamental contiene implícitamente referencias a una filosofía del lenguaje cuyo análisis en la bibliografía secundaria —hasta donde llegan mis conocimientos— aún está por hacer. Cfr. F. Grenz Adorno-Studie *Adornos Philosophie in Grundbegriffen, op. cit*., pp. 211 y ss.; de gran influencia en Adorno pudo ser la teoría benjaminiana de la «magia del lenguaje» (cfr. para esto: Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt, 1980).

[46] Este concepto ha sido fructífera y sistemáticamente analizado por Johan Galtung en el ámbito de las ciencias sociales, cfr. también, *Kapitalistische Großmacht Europa oder Die Gemeinschaft der Konzerne*, Reinbek bei Hamburg 1973, cap. 3. («Allgemeines über den Begriff der Macht»).

[47] Cfr. Para esto: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, op. cit.*, pp. 15 y ss.

3

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE ADORNO: LA REPRESIÓN DEFINITIVA DE LO SOCIAL

Aunque los autores de *Dialéctica de la Ilustración* descubren en un primer momento el proceso de regresión de la especie en el marco de la realidad histórica de la Alemania fascista y, en cierta medida, proyectan retrospectivamente esta situación hasta los propios inicios de la civilización, ellos no aprecian que este fenómeno llegue a su fin con la derrota del fascismo. Una nota de sus «Apuntes y esbozos», redactados en común, deja translucir que, desde la perspectiva de una teoría histórico-filosófica de la dominación de la naturaleza, el fascismo no es sino una etapa histórica dentro del irreversible proceso de decadencia cultural:

> En Alemania el fascismo ha vencido con una ideología groseramente xenófoba, anticultural y colectivista. Ahora que devasta la tierra, los pueblos deben combatirlo; no hay otra salida. Pero no está dicho que cuando todo termine deba difundirse por Europa una atmósfera de libertad, no está dicho que sus naciones puedan convertirse en menos xenófobas, anticulturales y pseudocolectivistas que el fascismo del que han debido defenderse. La derrota de la avalancha tampoco interrumpe necesariamente su movimiento [1].

El sombrío presentimiento que se expresa en la metáfora de la última frase delimita los perfiles del horizonte argumental en el que la Teoría Crítica de Adorno permanecerá incluso después del fascismo. Aunque su discurso no estaba totalmente exento de ciertas ambivalencias, Adorno sostuvo firmemente sus convicciones básicas de la crítica de la dominación de la naturaleza incluso

bajo las condiciones modificadas del capitalismo de posguerra; de hecho, él es quien convierte la construcción histórico-filosófica de *Dialéctica de la Ilustración*, que desde el principio debía servir a la interpretación genealógica del totalitarismo nacional-socialista, en el marco orientativo de una teoría que ahora tiene como misión diagnosticar críticamente la situación de las democracias del estado de bienestar existentes en el capitalismo tardío. El bagaje instrumental teórico-social, que implícitamente incluía la filosofía de la historia anterior, queda a partir de ahora en cierta medida privado de todo posible contraste. Aunque es cierto que el foco de atención empírico se desplaza de la teoría de la organización estatal de la coacción directa a las estrategias institucionales de la coacción indirecta, también es verdad que el marco general que dirige la investigación sigue siendo el mismo que el de *Dialéctica de la Ilustración*. Con la mirada puesta en una interpretación filosófico-histórica del fascismo, la Teoría Crítica que Adorno desarrolla en sus escritos durante la posguerra dirige su atención a la Alemania capitalista en situación de reconstrucción. Su teoría se encuentra en una situación paradójica: por un lado, está pertrechada con las herramientas conceptuales adecuadas para un análisis de la dominación totalitaria, pero éstas, como es natural, por otra parte, ya no son útiles sin más para una investigación de la forma normal de la dominación capitalista. Sin embargo, allí donde la teoría intenta escapar de la manifiesta incompatibilidad existente entre concepto y realidad abandonando el marco teórico prescrito en *Dialéctica de la Ilustración*, cae, en cierta medida, por detrás de las continuas pretensiones de radicalidad continuamente reclamadas por su propia filosofía de la historia. Esta paradoja, como se mostrará, forma parte de las peculiaridades de la teoría social que Adorno lleva a Alemania desde su exilio en los Estados Unidos y que él desarrolla sobre las bases de una filosofía de la historia conservada en términos ahistóricos; ésta es, en efecto, sólo la expresión teórico-social de la aporía, aún más profunda, en la que cayó la Teoría Crítica con la *Dialéctica de la Ilustración*. El análisis interdisciplinario de la sociedad, que en la década de los años treinta Horkheimer aún consideraba un interlocutor equivalente la filosofía, ya no es ahora más que un simple instrumento auxiliar subordinado a una Teoría Crítica que oscila de modo aporético entre una filosofía negativa y una estética filosófica. Será útil, en un primer momento (a), cerciorarnos del sentido de esta reevaluación que tiene lugar dentro de la teoría, antes de que (b) examinemos los contenidos de la última teoría social desarrollada por Adorno.

(A) El giro estructural de la Teoría Crítica que entra en escena, modificando su consideración de las diferentes disciplinas, tiene su origen en un desarrollo, fecundo en consecuencias, que se remonta a la *Dialéctica de la Ilustración*. Con la crítica de la dominación de la naturaleza, Adorno y Horkheimer no sólo habían importado un elemento durante mucho tiempo extraño a la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad; al asumir esto ellos estaban simultáneamente modificando de manera significativa el estatuto teórico y la concepción científica de la misma. El modelo de filosofía de la historia que Adorno y Horkheimer desarrollan sobre la base del concepto de dominación de la naturaleza conduce a una revisión metodológica dentro de la Teoría Crítica que ya se anuncia lapidariamente en el «Prólogo» de *Dialéctica de la Ilustración*:

> A pesar de haber observado, desde hacía muchos años, que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creímos, no obstante, poder seguir esa actividad hasta el punto que nuestra contribución se limitase preferentemente a la crítica o a la continuación de teorías especializadas. Ella hubiera debido atenerse, cuando menos desde el punto de vista temático, a las disciplinas tradicionales: sociología, psicología y epistemología [...] Los fragmentos reunidos en este volumen ponen de manifiesto, sin embargo, que hemos debido abandonar aquella confianza. [...] En la situación actual de quiebra de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización, sino el sentido mismo de la ciencia [2].

La diferencia que aquí se abre radicalmente entre el proyecto originario de una posible investigación social guiada por la filosofía, por un lado, y una filosofía de la historia eximida de confirmación científica, por el otro, adquiere ahora una fundamentación sistemática. Este cambio resulta forzoso si las disciplinas científicas ya no son consideradas y valoradas desde la perspectiva de un proceso de auto-ilustración acumulativo de la especie humana, como era aún el caso del primer Horkheimer, sino más bien desde el punto de vista de una creciente autoalienación de la humanidad. Éste es el cambio de perspectiva desde el que la *Dialéctica de la Ilustración* tiene que interpretar la ciencia en términos generales en el momento en el que da un giro negativo a la empresa

epistemológica instrumental. Las disciplinas científicas, según este planteamiento, representan así continuaciones sistemáticas de un conocimiento adquirido en la práctica y susceptible de servir a la vida; ellas pertenecen, como un pasaje de la obra apunta en términos excesivamente antropológicos, a las funciones evolutivas de adaptación, como «los dientes al oso» [3]. Sin embargo, al mismo tiempo, también aumentan esa distancia que al ser humano, en sus primeros pasos dirigidos a la acción instrumental, ya se le abre entre él y la naturaleza. Consideradas desde este prisma, las ciencias prosiguen por caminos metodológicamente sistemáticos el proceso en el cual la sociedad aprende a conservarse ella misma controlando de modo experimental su naturaleza externa y, por tanto, accediendo al control social de su mundo interno. Ellas participan en el curso civilizador de la dominación humana de la naturaleza y de la cosificación social precisamente porque racionalizan el conocimiento de control almacenado socialmente que libra a la sociedad de su situación de contingencia. Ningún tipo de objetivación científica puede escapar de este estrecho marco impuesto una vez que la misma ciencia, y no simplemente una de sus interpretaciones, se vincula estructuralmente con las condiciones de la acción orientada al control. Todas las diferencias que pudieran existir entre las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas son insignificantes en comparación con esta determinación de alto valor funcional. A esta definición grosera de las ciencias se ven forzados inevitablemente los autores de *Dialéctica de la Ilustración*:

> El puesto de la ciencia en la división social del trabajo es fácilmente reconocible. La ciencia debe acumular hechos y nexos funcionales de hechos en la mayor cantidad posible. El ordenamiento debe ser claro y evidente a fin de que cualquier empresa industrial pueda encontrar enseguida la mercancía intelectual deseada. [...] También las obras históricas deben proporcionar material. La posibilidad de usar y valorar ese material no ha de ser buscada directamente en la industria, sino indirectamente en la esfera de la administración [4].

Adorno y Horkheimer desarrollan, así pues, una interpretación de las ciencias de gran calado, pero al mismo tiempo se satisfacen con ilustraciones de este tenor; subsumen todos los tipos posibles de conocimiento científico, haciendo abstracción de sus características metodológicas, bajo un concepto fundamental de saber orientado a la dominación y tratando de demostrar la plausibilidad de su tesis sólo con los ejemplos obvios del conocimiento técnico y administrativo. A esta demostración restrictiva conduce el planteamiento de *Dialéctica de la Ilustración* siempre y cuando se acepten sus premisas teóricas: si convenimos en que, básicamente, toda forma de rendimiento teleológico conceptual está ligada a un acto de dominio instrumental y toda forma de conocimiento científico a su vez, por consiguiente, ha de entenderse como una forma generalizada teleológico-conceptual, resulta lógico interpretar la ciencia en general como un instrumento orientado al control técnico o social. Puesto que Adorno y Horkheimer sacan explícitamente esta conclusión como definitoria, se ven obligados a dar, ciertamente, el siguiente paso: tienen que aislar defensivamente sus propias reflexiones de todo tipo de forma de conocimiento científico, con objeto de no verse involucrados dentro del marco de este saber orientado al control. Tomadas al pie de la letra, las premisas filosófico-históricas de *Dialéctica de la Ilustración* no podían por menos de separar la Teoría Crítica de ese impulso teórico propio de las disciplinas especializadas que tenía que recoger el programa de investigación social hasta ese momento guiado por la filosofía, pero controlado en términos empíricos. Adorno y Horkheimer tienen que liberar a la Teoría Crítica de las garras de las ciencias sociales empíricas y abandonarla a la exclusiva responsabilidad de la filosofía. A partir de ahora, dentro del marco general de la teoría de Adorno, a la investigación científico-social se le atribuirá el estatus de una disciplina auxiliar que sigue siendo objeto de generalizadas reservas ideológicas cuando se la invoca.

Este desplazamiento de énfasis en la esfera interna de la teoría no representa, sin embargo, más que una cara, la metodológica, de las revisiones que exige el modelo filosófico-histórico subyacente a *Dialéctica de la Ilustración*. La otra cara va a concernir a la posición programática y la forma reflexiva de la disciplina concreta que ahora va a asumir casi toda la carga argumentativa de la Teoría Crítica. Nos referimos a la filosofía. Puesto que la filosofía no puede quedar completamente inmune respecto a la crítica de la razón instrumental, Adorno y Horkheimer se ven instados a revisar también sus pretensiones epistemológicas. En el programa original de teoría social crítica de Horkheimer la filosofía aún aparece bajo la forma blindada de una filosofía

materialista de la historia: dado que puede hacer referencia al proceso de producción social real que mora en el potencial de la razón, asegura su propia legitimidad. Pero ahora que el modelo de progreso que se encuentra en la filosofía de la historia se ha abandonado, ésta también tiene que modificarse. La crítica de la dominación de la naturaleza, en la que existen determinados aspectos de la filosofía de la historia y de la epistemología que van inseparablemente de la mano, brinda una definición de la razón instrumental que es tan general que parece incluir también al pensamiento filosófico. En ese caso, sin embargo, su propio estatuto es contradictorio: al convertir el puro acto de operación conceptual en una forma elemental de razón instrumental, no puede justificar ninguna forma de pensamiento discursivo, ni siquiera la suya. La filosofía es la forma reflexiva de una Teoría Crítica que descubre en cada paso conceptual la pieza de una continuada historia de dominación. De ahí que, estrictamente hablando, ella se prohíba a sí misma. La *Dialéctica de la Ilustración* no va más allá ya de esta dificultad, pero en una nota titulada «Filosofía y división del trabajo» indicará la tarea que aún le queda a la filosofía en del contexto de la Teoría Crítica, una vez que ha certificado su propio estatus problemático desde el punto de vista de la filosofía de la historia:

> A diferencia de sus administradores, la filosofía significa, entre otras cosas, el pensamiento que no capitula frente a la división de trabajo vigente y no se deja prescribir por ésta sus propias tareas [...] La filosofía no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el empeño en resistir a la sugestión, la decisión a favor de la libertad intelectual y real [5].

Adorno y Horkheimer desbrozan así el camino del «retorno negativo» de la Teoría Crítica a la filosofía [6]. Ciertamente, ellos delegan exclusivamente la tarea teórica del criticismo social en la actividad filosófica, pero al mismo tiempo ya no permiten que ésta disponga de las prestaciones del pensamiento sintético, esto es, la capacidad de comprender el presente siguiendo el hilo conductor de una razón desarrollada históricamente. Desde que son conscientes de que la Filosofía como tal está empotrada en las estructuras civilizatorias del pensamiento estructural, no pueden por menos de negar en ella su pretensión al conocimiento positivo; por consiguiente, a la postre, sólo pueden confiar ya en la función negativa de una autocrítica del pensamiento conceptual. La filosofía entonces puede ser entendida como esa reflexión que se interroga por la lógica de la formación de conceptos poniendo de manifiesto que dentro de esta lógica las cualidades especiales de un estado de cosas encontrado por el sujeto terminan conceptualmente por disolverse; al mismo tiempo, la reflexión se dirige contra su propio medio lingüístico con el fin de poner en tela de juicio el carácter dominador del pensamiento discursivo. Sólo en este camino en el que la reflexión filosófica regresa negativamente sobre sí misma puede *Dialéctica de la Ilustración* aún mantener una pretensión filosófica cognoscitiva sin entrar completamente en conflicto con sus propias premisas. En su obra conjunta, Adorno y Horkheimer, sin embargo, sólo llegan a vislumbrar esta solución en términos difusos. Sólo en el desarrollo posterior de su propia teoría filosófica Adorno hace suya esta tarea de autocrítica del pensamiento conceptual con toda la radicalidad posible; en *Dialéctica negativa*, obra publicada en 1966, persigue la tentativa de «trascender el concepto por medio del concepto» [7], es decir, de demostrar por medio de un análisis filosófico inmanente el propio estatuto problemático de la filosofía.

Como es obvio, el escollo que se presentaba con las tesis filosófico-históricas centrales de *Dialéctica de la Ilustración* no es salvado, sino simplemente desplazado. La reflexión filosófica, ahora transformada en autocrítica, tampoco puede escapar al horizonte del pensamiento conceptual, dado que sólo el lenguaje comprendido en términos conceptuales puede brindar determinación y comunicabilidad; no puede simplemente desprenderse así como así de la mácula que la crítica de la razón instrumental ha descubierto en ella; más bien debe intentar asumirla conscientemente. El problema, empero, sigue existiendo: ¿Cómo todavía es posible una Teoría Crítica bajo las premisas de una construcción histórico-filosófica que siempre descubre de inmediato en cada acción de conocimiento conceptual el signo de una poderosa dominación de la naturaleza bajo cuyo dominio la propia humanidad se encuentra alienada? ¿Cómo, en virtud de estas premisas, ella es capaz de realizar afirmaciones legítimas sobre la realidad si en principio sólo es capaz de descubrir y abrirse a la realidad con la ayuda del conocimiento conceptual? Mientras siga atada al medio del pensamiento objetivante, que sólo permite obtener comprensión teórica, la Teoría Crítica seguirá estando cautiva dentro de la misma Razón que,

según su propia convicción, sólo impulsa el proceso de la decadencia cultural. Pero, ¿cómo, entonces, puede salirse de la coacción reflexiva de la racionalidad instrumental sin impulsar y reivindicar la pretensión de un conocimiento genuino? A la vista de este interrogante último y decisivo, *Dialéctica de la Ilustración* también sugiere una respuesta, una respuesta que, de hecho, ya anticipa y desbroza el camino que seguirá decididamente Adorno en sus últimos escritos. En una breve nota dedicada a las líneas básicas de una «teoría del crimen», Adorno y Horkheimer describen esquemáticamente la forma de llevar a cabo un posible acercamiento no instrumental a la realidad:

> La fuerza para distanciarse personalmente del ambiente y para entrar al mismo tiempo en relación con él mediante las formas autorizadas de interacción, y para conservarse y afirmarse en él, estaba cercenada en el delincuente. Éste representaba una tendencia profundamente innata a lo viviente, cuya superación es señal de todo desarrollo: la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza. Freud lo ha llamado instinto de muerte: Caillois, '*le mimetisme*'. Una morbosidad similar penetra todo aquello que se opone al progreso rectilíneo, desde el delito que no sabe seguir el rodeo a través de las formas actuales de trabajo, hasta la obra de arte más sublime. La condescendencia para con las cosas, sin la cual no existiría el arte, no se halla tan lejos de la violencia forzada del delincuente [8].

Las características brevemente señaladas aquí de una forma de acción bajo la cual la humanidad aprende a afirmarse frente a la naturaleza sirven aquí de pretexto para intentar describir las propiedades de una segunda, ya no dominadora, aproximación a la realidad. Utilizando la figura del criminal clásico, Adorno y Horkheimer descubren los rasgos de una actitud hacia las cosas no determinada por el punto de vista del control instrumental, sino más bien por la capacidad de una entrega flexible. A la luz de esta sorprendente perspectiva, es para ellos ahora posible relacionar arte y crimen bajo una característica común: ambos representan diferentes casos de una conducta reactiva en la cual la fuerza de autoconservación cede ante un impulso de autorrenuncia. Cada uno de estos casos representa una relación mimética con la realidad, en la que el sujeto se acerca desinteresadamente a las cosas. La comparación que Adorno y Horkheimer realizan aquí suena, en efecto, algo forzada, habida cuenta de que está relacionada con una imagen excesivamente idealizada y romántica del criminal. Pero nos permite ver la respuesta que *Dialéctica de la Ilustración* ofrece a la pregunta de cómo, bajo las premisas de su filosofía de la historia, puede obtenerse todavía algún tipo de comprensión sustancial que no caiga de inmediato bajo el veredicto de una critica del pensamiento conceptual. Pues cuando «la obra de arte sublime», como, en otro orden de cosas, el crimen clásico, se acerca miméticamente a las cosas, constituye un medio cognitivo bajo el cual puede adquirirse un conocimiento no-conceptual acerca de la realidad.

En sus tempranas contribuciones a la teoría estética, publicadas en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, Adorno ya había identificado la experiencia estética como un medio privilegiado para capturar la realidad. En su ensayo «Arte y cultura de masas», también Horkheimer, obviamente bajo la influencia teórica de Adorno, observaba en un arte vanguardista capaz de abstenerse y retirarse del flujo de la comunicación social el último poder de resistencia contra una cultura que paulatinamente había caído bajo los dictados de la industria capitalista. También Leo Löwenthal, durante muchos años el principal editor de la *Zeitschrift*, mostró en sus estudios de literatura la convicción de que la capacidad para la percepción sismográfica en situaciones de conflicto social pertenecía de modo privilegiado a la producción artística; finalmente, los estudios en el ámbito de la teoría cultural realizados por Walter Benjamin y Herbert Marcuse —el primero colaborador ocasional, y el último colaborador constante en el Instituto de Investigación Social— convergían, a pesar de todas sus diferencias, en la imagen común de que la experiencia estética asumía una función históricamente decisiva en el proceso de transformación social [9].

Si seguimos las razones aducidas por los cinco autores que acabamos de mencionar, podemos ver cómo la obra de arte —transformada en una suerte de compensación estética por la pérdida de confianza en el potencial revolucionario de la clase oprimida—, pasa a convertirse en un tema central de la teoría social crítica. Pero es sólo en *Dialéctica de la ilustración* donde la experiencia estética recibe una interpretación histórico-filosófica que la dota de una posición sistemáticamente privilegiada sobre las otras formas cognoscitivas. Si el arte asume esta posición privilegiada es por un desarrollo que hunde sus raíces en un profundo estrato normativo de *Dialéctica de la Ilustración*, uno

en el que emerge un feliz modelo estético de formación de identidad. Puesto que la objetivación conceptual de los procesos naturales pone en liza un proceso de dominación sobre el ser humano no sólo en la esfera de la naturaleza externa, sino también en su naturaleza interna y su mundo social, la idea de una aproximación no-conceptual a la naturaleza obtiene el estatuto de una explicación normativa de las condiciones de libertad y emancipación social: una sociedad es libre en un sentido enfático sólo si sus miembros son capaces de encontrarse no coercitivamente a sí mismos y a los demás, de tal modo que puedan relacionarse con la naturaleza en cierta medida al margen del punto de vista del control técnico, esto es, preferentemente dispuestos a una actitud de entrega comunicativa. Una relación mimética con la naturaleza, en donde las cosas puedan ser evaluadas no como objetos preparados para la intervención manipuladora, sino como estímulos para experiencias sensibles, constituye así el presupuesto de una sociedad emancipada de la represión de los instintos individuales y del poder social. La obra de arte representa la forma artificial de esta aproximación mimética al mundo de las cosas [10]. Esta característica la dota de una posición especial en el proceso de la civilización en un doble sentido: de entrada, representa el único tipo de experiencia desde el punto de vista histórico en el que lo individual es capaz de adquirir sustantividad sin ser forzado bajo el esquema conceptual del control instrumental. La actividad artística, por lo tanto, sirve de testimonio de la posibilidad de un acercamiento no manipulador y dominador a la realidad en el que la naturaleza, ya no vista ya como simple material para la autoconservación humana, se convierte en interlocutora de igual a igual en un acto comunicativo. En una reflexión en la que se aborda la convergencia de la belleza natural y artística, Adorno pone de manifiesto con toda claridad la posición especial de la experiencia estética:

> Puede apreciarse lo estrechamente entreveradas que están la belleza natural y la artística si reparamos en lo que significa la experiencia misma de la primera. De entrada, ella se centra exclusivamente en la naturaleza como apariencia, nunca como posible material de trabajo y reproducción de la vida y mucho menos como sustrato de la ciencia. Tanto la experiencia artística como la experiencia estética de la naturaleza hacen referencia a imágenes. La belleza que se revela en la naturaleza no se percibe como objeto de una acción. La renuncia a los fines de la autoconservación, que el arte enfatiza, se da igualmente en la experiencia estética de la naturaleza [11].

Si, por un lado, la obra de arte hoy está en condiciones de representar el único modelo de experiencia en el que, como en la percepción estética de la naturaleza, las impresiones sensibles no se experimentan bajo el filtro de los esquemas conceptuales de tipo instrumental; y si, por otro lado, la liberación de la sociedad está ligada a la condición de una apropiación libre de dominio del medio natural, entonces sólo la obra de arte es aún capaz de representar en una forma no limitada o disminuida la pretensión normativa de libertad social. O dicho de otro modo: en la medida en que la compulsión al dominio natural se extiende al orden de dominio de la vida social, sólo la actividad artística, en tanto que representa una alternativa a la práctica vigente encaminada a la autoconservación, puede prometer bajo la «idea de la redención de la naturaleza históricamente reprimida» [12] el posible futuro de una emancipación del dominio civilizatorio. Con la ayuda de la famosa fórmula del «artista como lugarteniente [*Statthalter*]», expuesta en un ensayo acerca de la teoría estética de Paul Valéry, Adorno indica de paso la segunda posición normativa que ocupa el arte dentro del ámbito de la filosofía de la historia introducida en *Dialéctica de la Ilustración*. En cierto momento de este artículo, tras unas palabras introductorias que sintetizan los rasgos característicos de su análisis de la sociedad contemporánea, Adorno expone la función representativa que a partir de ahora va a asumir el arte en términos normativos en su idea de Teoría Crítica:

> Él [Valery –A. H.] representa la antítesis a las alteraciones antropológicas ocurridas bajo la cultura de masas tardoindustrial, dominada por regímenes totalitarios o consorcios gigantescos, y que reduce a los hombres a meros aparatos receptores, puntos de referencia de *conditioned reflexes*, y prepara por tanto la situación de dominio ciego y nueva barbarie. El arte que él propone a los hombres tal como éstos son significa fidelidad a la imagen posible del hombre. [....] El arte densamente organizado, articulado sin lagunas y, precisamente, por su fuerza consciente, totalmente sensualizado que le fascina es de difícil realización. Pero encarna la resistencia contra la indecible presión que lo que meramente es ejerce sobre lo humano [...] El artista que porta la obra de arte no es el individuo que en cada caso la produce, sino el que mediante su trabajo, mediante su actitud pasiva, se convierte en lugarteniente del sujeto total social. Al someterse a la necesidad de la obra de arte, elimina de ésta todo lo que meramente podría deberse a la contingencia de su individuación. Pero en tal lugartenencia del sujeto total social, precisamente de ese hombre total, indiviso, al que apela la idea de lo bello de Valery, se piensa al mismo tiempo una situación que anule el destino de

ciego aislamiento, en la que por fin el sujeto social se realiza socialmente [13].

En este pasaje se puede ver fácilmente en qué medida Adorno atribuye al artista todas las tareas normativas que otra interpretación significativa del materialismo histórico, la del Lukács en su *Historia y conciencia de clase*, aún confiaba al proletariado. Precisamente en relación con esta idea, que Lukács elige en vistas a describir el proceso reflexivo del proletariado representativo que reúne en sí mismo todas las competencias cognitivas, Adorno va a atribuir en cambio ahora al artista la función de articular en su obra estética el potencial no liberado de las capacidades humanas, esto es, la capacidad combinada para la receptividad sensible y para la dominación material orientada a fines [14]. La obra de arte, en virtud de esta función representativa, es así dos cosas a la vez: es la representante —lugarteniente [*Statthalter*]— de una razón que es capaz de deshacerse de las constricciones de la racionalidad instrumental aprendiendo a incorporar en sí misma la capacidad mimética de la experiencia estética; y asimismo el único *medium* cognitivo en el que pueden aún obtenerse conocimientos sustantivos que proporcionen información acerca de la situación social sin que al mismo tiempo sucumban a la crítica de la razón instrumental. Son estas prestaciones las que, tomadas en su conjunto [15], llevarán a Adorno en el desarrollo teórico de *Dialéctica de la Ilustración* a atribuir a la estética una función determinante en la construcción general de la Teoría Crítica: pues una vez que el potencial normativo y cognitivo de una Razón capaz de transcender los límites de la racionalidad instrumental se llega a adaptar al carácter inmanente de la obra de arte, tiene que poder emerger una teoría que, puesta al servicio de la crítica social e intensamente confrontada con el modelo epistemológico de la actividad artística, pueda contemplar la sociedad en cierta medida desde esta perspectiva; así, del mismo modo que la Teoría Crítica en los escritos tempranos de Horkheimer aún pretendía capturar la autoconciencia del movimiento social revolucionario, ahora, en relación con el giro de los básicos presupuestos histórico-filosóficos introducidos en *Dialéctica de la Ilustración*, la Teoría Crítica llega a entenderse a sí misma sólo como la forma reflexiva de la pretensión redentora inherente a la obra de arte. La *Teoría estética* en la que trabajó Adorno los últimos años de su vida servirá a esta tarea de elevar la Teoría Crítica a un nuevo nivel epistemológico: busca cumplir la función de descifrar la lógica cognoscitiva subyacente al arte y conectarla a la Teoría Crítica de la sociedad.

Si en sus escritos de la posguerra, Adorno poco a poco va cediendo las competencias del conocimiento crítico al arte es porque en ese momento no hace sino sacar hasta el final todas las consecuencias del modelo de filosofía de la historia que, desde la perspectiva de una historia universal, él había desarrollado junto con Horkheimer en su interpretación del fascismo. Si la reflexión filosófica y —especialmente— la investigación científica no son capaces de escapar a la sospecha de complicidad con el proceso civilizador de la cosificación, entonces el monopolio del conocimiento crítico ha de recaer finalmente en el ámbito de la experiencia estética. Cabe así cifrar la radicalidad de los ensayos adornianos justo en la aplicación autocrítica de esta conclusión a la estructura metodológica de la Teoría Crítica. En vistas a realizar esta forma de presentación de su teoría según las exigencias cognitivas contenidas en *Dialéctica de Ilustración*, su modo de argumentación tratará de aproximarse a los rendimientos miméticos de la obra de arte, dejando así las normas tradicionales de rigor metodológico y demostración sistemática por detrás de la obligación de llevar a cabo un acercamiento no coercitivo a la cuestión que es objeto de tratamiento [16]. Plantando resistencia —en la estela de su filosofía de la historia— a toda posibilidad de subsumir lo particular aun incluso dentro de los límites del discurso teórico, Adorno busca dar estatuto de juicio argumentativo al contenido de la experiencia individual [17]. Y, finalmente, en cierta medida como última consecuencia, obligará a la Teoría Crítica a reconocer sin ambages que el potencial cognitivo de la obra de arte es superior al de la reflexión teórica. A decir verdad, en esta conclusión final no hace sino repetirse, sólo que en un nivel distinto, la aporía en la que tenía que caer en principio el proyecto de una crítica articulada en conceptos del pensamiento conceptual: pues aunque una estética filosófica también pueda hacer referencia a modos de experiencia diferentes de los de la producción artística, no puede por sí misma crear esa experiencia. De ahí que la Teoría Crítica que emerge en los ensayos de posguerra de Adorno bascule impotentemente entre la reflexión filosófica y la experiencia estética, sin aspirar en realidad a ser una y no siendo

capaz de ser la otra[18].

(B) Por todo ello, la arquitectura interna de la Teoría Crítica adorniana apenas deja espacio al proyecto de un análisis de la sociedad orientado empíricamente. Aprisionado entre las exigencias de una filosofía orientada a la crítica del concepto y una estética filosófica a la que ha de concederse el rango de conocimiento genuino (en la medida en que las implicaciones de la filosofía de la historia subyacente se siguen asumiendo consistentemente), la investigación científico-social asume el lugar de una disciplina auxiliar cuya metodología no es objeto de suficiente reconocimiento. Es más, desde la perspectiva de la crítica de la ciencia desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración*, la sociología representa el ejemplo paradigmático de una ciencia de control burocrático que sirve al mantenimiento de la dominación dentro del marco social. Teniendo esta idea en mente, Adorno habla de la «estructura administrativa» de la investigación científico-social [19].

La primera de las dos tareas que Adorno asigna a la ciencia social dentro del contexto de su Teoría Crítica surge de la necesidad de una crítica ideológica del marco de investigación existente dentro de la sociedad establecida y consolidada; también aquí él aprecia, como ya lo hacía en el caso correspondiente de la filosofía, en el camino indirecto de la autocrítica de una ciencia ya dada, el método apropiado para elaborar una Teoría Crítica de la sociedad. La imaginación de sus estudios sociológicos cobra vuelo desde un plan que examina los presupuestos conceptuales, las herramientas metodológicas y los resultados sustantivos procedentes tanto del campo empírico como de las ciencias sociales teóricas a la luz de su contenido histórico de verdad. La clave metodológica que él utiliza a fin de llevar a cabo esta tarea de la crítica ideológica parte de la lógica hegeliana de la esencia [20]. Adorno utiliza la distinción conceptual entre esencia y apariencia como un medio para mostrar que, pese a que las ciencias social agrupadas groseramente por él bajo el título difuso de «positivismo» podrían ser capaz de comprender el mundo empírico de la apariencia de las sociedades contemporáneas, el núcleo esencial verdadero, la ley del intercambio capitalista, sigue en principio sin ser investigado.

La crítica ideológica adorniana de la ciencia social «positivista», sin embargo, sólo se interesa secundariamente por la simplista tesis de que la tradición teórica sociológica, disociando su objeto genuino de las condiciones económicas del capitalismo, ha terminado por aislarlo del contexto de sus relaciones determinantes: Adorno es un discípulo lo suficientemente bueno de Marx, y no ha de ignorar que las teorías ideológicamente sospechosas siempre contienen elementos que, desde una perspectiva normativa, también pueden comprenderse como concepciones materialmente apropiadas de un objeto «falso». Esta relación histórica con la verdad es la que va ser objeto de principal interés para Adorno en lo que respecta a la cuestión de la investigación social establecida. La argumentación de sus estudios ideológicos se dirige sobre todo a poner de manifiesto que las técnicas metodológicas y las convicciones fundamentales básicas de las ciencias sociales convencionales —esto es, por consiguiente, los métodos de la investigación social empírica y el sistema conceptual del funcionalismo sociológico— pueden entenderse como métodos adecuados de investigación de una sociología contemporánea, porque el modo de socialización asumido internamente se aproxima de hecho también a la realidad de la sociedad capitalista. Así, a tenor de sus intenciones básicas, la crítica de la sociología adorniana se define por la exposición de una convergencia histórica entre el concepto «positivista» de sociedad y el desarrollo social real; ella descansa sobre la convicción de que el marco categorial del positivismo científico-social sólo refleja un movimiento que, como la cosificación dentro de los nexos de la vida social, se completa a sí mismo en los procesos de una integración coercitiva de todos los dominios de la acción y en la destrucción de las capacidades de la identidad individual. En esa medida, el incremento cuantitativo en las técnicas no es sino testimonio de la actual estandarización del modelo de comportamiento individual, del mismo modo que el modelo positivista de sociedad es espejo de la condición coercitiva efectiva de la sociedad:

> Una ciencia social a la vez atomizada y que eleva los átomos a generalidades por medio de la clasificación no es sino la mirada de Medusa de una sociedad que se atomiza y organiza a la vez según conceptos clasificatorios abstractos, a saber, los correspondientes a la administración [21].

En torno a conclusiones de agudeza semejante gira el eje crítico de todos los ensayos sociológicos de Adorno: trata de poner de manifiesto la conexión inmanente que existe entre el proyecto de una crítica ideológica de la ciencia social y la construcción histórico-filosófica de un proceso civilizador en decadencia. La pintura que parece ofrecer Adorno del presente es la imagen que ya *Dialéctica de la Ilustración* dibujara de las sociedades totalitarias; trata de ese modo de redescubrir todos aquellos fenómenos sociales que han terminado por cristalizarse y materializarse en las ciencias sociales establecidas bajo la forma de premisas teóricas. Sin embargo, hay que decir que este modelo, por muy difusamente que se defina, presupone a su vez el trasfondo crítico de un concepto de la sociedad presente. La investigación social crítica apenas puede darse por satisfecha con una crítica ideológica de la investigación social establecida; si Adorno, con objeto de presentar el núcleo histórico de verdad en la ciencia social contemporánea, simplemente extiende a la situación presente las líneas de análisis científico-sociales que son rudimentariamente bosquejadas en el estudio realizado en común con Horkheimer, necesita una anticipación independiente de la sociedad presente para justificar esta ampliación provisional. De ahí que Adorno no pueda evitar tener que explicar con una teoría social tentativa esas características del capitalismo actual que sólo se pueden confirmar indirectamente desde la autocrítica de la sociología. He aquí, pues, la segunda tarea que Adorno encomienda a la ciencia social a la luz de su Teoría Crítica: aquélla ha de asumir la función de desarrollar y someter a control incesante la imagen de la sociedad tardocapitalista presupuesta tanto en los ensayos filosóficos como en los estudios crítico-ideológicos.

En los ensayos escritos por Adorno durante la posguerra la teoría social que se confía a esta tarea asume la forma de un análisis científico-social de las funciones de integración del capitalismo tardío. De acuerdo con este sistema conceptual, ella se ajusta desde el principio a una actitud que permite percibir los mecanismos coercitivos de la integración social, pero no los frentes latentes de los conflictos sociales. El análisis se compone de tres componentes: la reproducción político-económica, la manipulación administrativa y la integración psíquica; en estos tres ámbitos Adorno opera con un concepto de dominación en el que, como ya hemos tratado de mostrar, las implicaciones de la teoría del poder desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración* se desarrollan de forma no disimulada. El resultado, por muy paradójico que pueda sonar, va a ser la represión definitiva de lo social a partir del análisis de la sociedad de la Teoría Crítica.

Ya en el núcleo duro del análisis de la sociedad adorniano, la determinación de la estructura socioeconómica de la sociedad contemporánea, se reflejan ambigüedades conceptuales e indecisiones objetivas que sólo pueden deberse a la particular irrelevancia de las cuestiones sociológicas empíricas dentro de su trabajo tardío. Adorno se deja aún guiar aquí por el concepto de «capitalismo estatal» [22], una noción inicialmente importada al contexto de investigación del Instituto por Friedrich Pollock. En un primer momento, este concepto debía sólo servir para el análisis científico del orden económico nacionalsocialista [23]. Sin embargo, fue posteriormente utilizado, en el famoso ensayo de Horkheimer «El Estado autoritario» y en la propia *Dialéctica de la Ilustración*, como medio para definir la fase posliberal del capitalismo en términos más generales [24]. Cabe señalar que, ya en su interpretación originaria científico-disciplinar, en la que había servido para analizar las tendencias de transición dentro del capitalismo hacia una «economía de mando» [*Befehlswirtschaft*] de tipo burocrático, el concepto de capitalismo estatal había sido objeto de no pocas críticas, por no decir que minimizado empíricamente en estudios como los realizados por Neumann y Kirchheimer, quienes habían demostrado la continuación de un capitalismo reconocidamente monopolista pero, sin embargo, aún gobernado por las directrices del mercado. En la interpretación global con la que Adorno y Horkheimer retoman este concepto, la categoría de «capitalismo estatal» hace referencia a un modo de organización capitalista en el que la dirección general del proceso económico por las esferas intermedias de los intereses de capitalistas individuales en competencia se transfiere a la actividad administrativa centralizada de un aparato de dominación. Los intereses que son objeto de cálculo por parte de las grandes empresas y el potencial planificador de los órganos estatales confluyen en una racionalidad técnica bajo la cual todos los dominios de la acción social se subordinan sin fisuras.

Adorno hace uso desde el año 1942 de esta concepción tan vaga en su

artículo «Reflexiones sobre la teoría de clase». En este ensayo, el punto fundamental de su visión del «capitalismo estatal» aún se formula en los términos de este planteamiento filosófico-histórico: según éste, con el fin del capitalismo liberal se clausura en cierto sentido el ciclo de la civilización, dado que, después del interludio de las confrontaciones entre clases de motivación en última instancia económica, en el proceso de formación de las elites administrativas con capacidad de control regresa de nuevo un fragmento de prehistoria humana, una toma del poder arbitrariamente violenta por parte de grupos sociales. Es decir, esa marcada contraposición entre una economía de mercado de carácter no intervencionista y una administración centralizada del Estado capitalista —que ya había servido a Adorno, a la vista del advenimiento del fascismo, como instrumento para analizar la fase liberal del capitalismo como un mero episodio más dentro de la historia de los actos extraeconómicos de dominación [25]— va a seguir siendo ahora para él la piedra de toque teórica de su planteamiento; es más, proporcionará también el contexto básico de argumentación para sus escritos sociológicos de la posguerra. Es cierto que en la influyente conferencia de «Capitalismo tardío o sociedad industrial» —impartida en 1968 como una lección inaugural entre sociólogos alemanes—, Adorno va a resumir su teoría del capitalismo por única vez de una forma distinta de la ese tono filosófico-histórico fundamental que permite a estas «Reflexiones sobre la teoría de clase» aparecer como una especie de *excursus* posterior a lo ya dicho en *Dialéctica de la Ilustración*; sin embargo, el concepto de capitalismo estatal no tarda mucho en regresar, aun cuando no sea bajo el mismo título, de una forma invariablemente vaga.

En esta ocasión este concepto, originariamente introducido con vistas a desarrollar un análisis político-económico del fascismo, tiene que ayudar a contestar la pregunta de si, con la transición hacia las sociedades altamente industrializadas del Occidente capitalista y la Unión Soviética, ha emergido un nuevo modo de organización social que hace superflua la clásica distinción existente entre relaciones de producción capitalistas y poscapitalistas. Por medio de una implícita corrección a la teoría histórico-filosófica de la dominación desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno contesta inicialmente subrayando la dependencia del desarrollo técnico de las condiciones existentes dentro del marco socioeconómico, «su interconexión con las relaciones sociales en las cuales se encuentra insertado» [26]. En su exposición de las relaciones de producción causantes del nivel de desarrollo de las sociedades industriales occidentales, sin embargo, él no hace sino repetir con apenas modificaciones las ideas básicas de su análisis del fascismo, es decir, la tesis concerniente al capitalismo estatal. La tendencia «regresiva dentro del capitalismo liberal» [27] hacia una sociedad centralizada totalmente organizada y administrada es el proceso que Adorno también contempla ahora como el acontecimiento definitivo en la formación de las sociedades altamente desarrolladas. Como ya ocurriera en el caso de los análisis realizados en la década de los cuarenta, la sugerente simplicidad de la tesis de una sociedad totalmente administrada deja en el aire en el fondo una plétora de cuestiones sin respuesta, cuestiones como las siguientes: a) ¿se concentra entonces el ejercicio de dominación racional instrumental exclusivamente en una gestión organizada estatalmente o se institucionaliza adicionalmente en cuerpos administrativos no estatales? b) ¿Se limita a cumplir la actividad administrativa de los órganos centralizados de dominación los imperativos claramente circunscritos por la economía capitalista, sea ayudando a crear compromisos o a corregir sus demandas en conflicto, o, en cambio, impone autónomamente su propia lógica de poder político? Finalmente, c) ¿representan los medios administrativos de dominación la materialización contemporánea de una racionalidad de control formada desde los orígenes del proceso civilizatorio o sólo el desarrollo subsiguiente de una racionalidad instrumental desarrollada al hilo de la industrialización capitalista?

Ninguna de estas preguntas aparece contestada en términos concluyentes en la conferencia de Adorno. Lo que uno más bien encuentra aquí diseminadas son justificaciones para apoyar cualquiera de las tesis en liza [28]. Éstas para Adorno, por lo tanto, parecen tener sólo una importancia secundaria, por no decir, insignificante, habida cuenta de que la imagen traumática de una sociedad totalmente administrada parece querer ocupar toda la atención de su análisis sociológico. Allí donde deberían justificarse diferencias teóricas en términos objetivos, uno encuentra formulaciones que describen, aunque con otras palabras, un proceso total de organización administrativa de la sociedad. La

expresión más insistente que Adorno parece encontrar para describir el resultado de este proceso tan omnipresente en su análisis es «el fin de la mediación», una expresión que surge en el contexto de *Dialéctica de la Ilustración* y que domina los escritos sociológicos de la década de los sesenta como una suerte de motivo recurrente; ella revela en gran medida hasta qué punto el análisis adorniano del capitalismo tardío depende, como contraste, del modelo de una economía de mercado de tipo capitalista-liberal.

La imagen del capitalismo liberal que ofrece Adorno está marcada, pues, por la visión idealizada de que, tan pronto como el mercado se libere de las intervenciones administrativoestatales, se convertirá a la vez en la única esfera social en la que puede asegurarse el tipo de acción que las identidades necesitan. Puesto que en esta esfera, con el cálculo recíproco de los intereses en juego, se abre un espacio para experiencias de identidad social, aquí las aspiraciones de acción de los sujetos individuales aún pueden mediarse con las exigencias de la reproducción económica. Para Adorno el mercado es la forma paradigmática de la mediación social dentro del capitalismo; bajo este punto de vista, posibles lugares de comunicación social que no siguen directamente el curso de la industrialización capitalista —como, por ejemplo, instituciones de la esfera pública burguesa, de la empresa cooperativa proletaria o la subcultura plebeya—, o incluso también organizaciones de intereses que siguen directamente ese curso —en donde los grupos sociales tratan de imponer colectivamente sus reivindicaciones económicas—, siguen siendo fenómenos pasados por alto en la descripción adorniana de la infraestructura social del capitalismo liberal. El sujeto encerrado dentro de la esfera privada de la familia nuclear entra en contacto con el medio social exclusivamente, por así decirlo, a través del mercado. De ahí que para Adorno simplemente sea una exigencia consecuente inferir de la paralización político-administrativa total del mercado la deformación de las conexiones sociales entre la reproducción económica y los sujetos activos individuales.

A la vista de un concepto de capitalismo liberal vaciado de las dimensiones básicas de la esfera pública como éste, parece obligado suponer que la centralización administrativa de los procesos de decisión económica amenaza con socavar la infraestructura social interna del capitalismo en general: el proceso que, a través de la conducción burocrática de los procesos económicos, estrangula el espacio abierto en el mercado para la acción orientada al interés es el mismo que destroza simultáneamente la única institución social susceptible de mediar la acción individual. De ahí que en la actualidad, un momento caracterizado por la administración centralizada de los procesos de explotación de capital, Adorno perciba el «fin de la mediación» total, un hecho que él contrasta con una fase determinada por una economía de mercado no intervencionista [29]. Bajo esta perspectiva suya, no puede por menos de considerar que los imperativos de un sistema productivo que ha llegado a devenir independiente a través de la planificación burocrática ya no son previamente filtrados por las esferas de la acción social y ahora llegan directamente a los miembros individualizados de la sociedad.

Esta concluyente línea de reflexión va a ser decisiva en la interpretación del capitalismo que Adorno desarrolle en sus escritos aparecidos en el periodo de posguerra. Su tesis central no surge de un análisis orientado empíricamente al problema del capitalismo tardío, sino de la lógica inmanente que sigue su razonamiento: con la transición al capitalismo centralizado la sociedad debe haber perdido su sociabilidad inmanente, toda vez que ese ámbito de acción social que sólo se institucionalizó en la esfera del mercado ha quedado desde ahora destruido. Más aún, Adorno se ve conducido a abrazar la sorprendente suposición de una sociedad totalmente administrada, porque su análisis de los cambios estructurales dentro del capitalismo se deja guiar desde el principio por una concepción extremadamente reduccionista de las relaciones sociales internas del capitalismo liberal. Ni las instituciones culturales orientadas a la autocomprensión colectiva (esto es, formas de clase específicas de la esfera pública) ni las organizaciones encaminadas a asegurar los intereses colectivos (es decir, los tipos profesionales y específicos de las corporaciones sociales) reciben una atención conceptual apropiada. Esta visión de la sociedad capitalista, que aparece aquí como petrificada en una imagen unidimensional y en la que se difuminan las dimensiones profundas de esas esferas pre-estatales de acción —las opiniones normativas y las evidencias culturales, pero también las deliberaciones instrumentales de los individuos, devienen superfluas— constituirá, como enseguida se mostrará, la espina dorsal de las investigaciones

ulteriores desde las que Adorno completará su análisis estructural del capitalismo tardío mediante un análisis de los procesos de integración social.

Inicialmente, Adorno puede añadir sin problemas al modelo de capitalismo organizado centralizado de su diagnóstico originario del capitalismo estatal una teoría que permita investigar los mecanismos institucionales que conducen a los individuos a seguir estrictamente los objetivos de acción puestos en liza por las burocracias políticas y económicas. Del mismo modo que el análisis socioeconómico sirve para definir las características estructurales de un capitalismo altamente desarrollado, así la teoría de la industria cultural, que debe cumplir esta segunda tarea, tiene ahora como objeto el lado administrativo de los procesos de integración social. Su idea básica parte del supuesto de que, con los *mass media* controlados y centralizados, los medios dirigidos a la manipulación efectiva de la conciencia se incrementan con el poder administrativo. En el ensayo que antes se ha mencionado, en el que se trata de responder a la pregunta «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial»?, Adorno brinda una breve reflexión acerca de las consecuencias sociales de un control industrial-administrativo de la conciencia:

> Si la sociedad llega al punto de organizarse de tal modo que llega a bloquear automática o de manera planificada, por medio de la cultura y la industria de la conciencia, o por los monopolios de la opinión pública, hasta el conocimiento más simple, la experiencia de los procesos más amenazantes o las ideas críticas y principios más esenciales; si, más aún, esta organización llega a paralizar hasta la misma capacidad de imaginar el mundo de manera diferente del modo en el que aparece predominantemente a sus habitantes, entonces esta situación espiritual petrificada y manipulada se convierte en violencia real, una fuerza represora cuyo contrapunto, el espíritu libre, buscaba en otro tiempo eliminar [30].

Puede verse aquí cómo el segundo componente del diagnóstico sociológico de la actualidad adorniano, esto es, la teoría de la industria cultural que resuena en estas frases, retoma también las investigaciones marcadas por la impronta de la experiencia del fascismo alemán y el exilio americano. No es casualidad que los ensayos tempranos de Adorno sobre el carácter fetichista de las obras de arte producidas en escala estandarizada y los estudios de Horkheimer sobre la escisión de la cultura contemporánea terminaran fusionándose en el capítulo de *Dialéctica de la Ilustración* titulado «La industria cultural. Ilustración y engaño de masas» [31], un texto que analiza el uso administrativo de los medios de comunicación electrónicos como «medios de encadenamiento de la conciencia»[32]. Este modelo aquí desarrollado, y extrapolado por Adorno a sus últimos estudios sobre el escenario cultural de la posguerra, pone de manifiesto cómo, en el contexto de un sistema económico organizado como un monopolio, las nuevas técnicas de reproducción en el cine, la radio y la televisión se acoplan a una industria del entretenimiento en estado de acelerada expansión hasta conformar un complejo industrial y cultural cuyos productos manipuladores hacen posible el control de la conciencia individual en el plano mismo de las motivaciones. Adorno está convencido, pues, de que, tanto en la exposición estética como en su contenido informativo, los productos de la industria cultural influyen en los miembros de la sociedad de tal forma que son estimulados a asumir como propias las tareas administrativamente sancionadas.

De estas tendencias, impulsadas por el poder de configuración interno de los medios de reproducción electrónicos hacia la transformación de los modos culturales de percepción, hay dos principales que parecen seguir convenciendo a Adorno hasta el fin de su vida del rendimiento empírico de la teoría de la industria cultural desarrollada en la década de los treinta y cuarenta. Por un lado, él asume que, con la expansión de los medios de comunicación bajo el modelo capitalista, poco a poco todos los elementos del ámbito de la percepción sensible son empujados a formar parte de una realidad generada artificialmente [33]. Esta tendencia, que Adorno observa en su apogeo con la innovación técnica de la televisión, permite suponer que la apariencia del mundo mediático va a alcanzar cada vez más visos de realidad objetiva y hacerla, si cabe, aún más poderosa en su poder de influencia. Por otro lado, es influido por la observación de Walter Benjamin [34] de que la irrupción de las técnicas electrónicas de reproducción va a reducir drásticamente la distancia existente entre los productos culturales y el público que goza de los mismos. Sin embargo, diferenciándose drásticamente de las esperanzas cultural-revolucionarias que aún albergaba Benjamín en este fenómeno, Adorno detecta en la destrucción estética del aura una tendencia encaminada a imponer mucho más poderosamente sobre el observador un modelo perceptivo configurado según el modelo del consumidor pasivo e irreflexivo [35]: éste ahora, carente

de toda distancia en virtud de la intromisión espacial y temporal del mundo mediático en su vida íntima, cegado respecto a la realidad por la abundancia de estímulos de los medios de comunicación, asiste a su propia impotencia ante un flujo de información cuya influencia se extiende por los canales mediáticos. Adorno ve en ambas tendencias —por un lado, la síntesis continuamente perfeccionada del mundo de la percepción sensible y, por otro, el avance del consumo mediático en la vida cotidiana— una transformación de los modos usuales de recepción que convierte al individuo en una víctima impotente de una realidad mediática con capacidad de invadirlo todo. Es su convicción acerca del seductor poder de los productos de la industria cultural, capaz de un cambio cultural radical, la idea, en suma, de que existe una dominación que va más allá del mundo representativo de lo público, la que insta de algún modo a Adorno a presuponer la existencia de una manipulación intencionada de la conciencia en manos de las medidas administrativas de los medios de comunicación, fusionados, ésta es su impresión, con los organismos estatales. Tal como Adorno trata de poner de manifiesto en sus estudios analíticos sobre contenidos [36], los resultados producidos y distribuidos por la industria cultural contienen mensajes generadores de conformismo que son capaces de influir con tanta facilidad en los individuos sólo porque penetran, a través del poder de sugestión de los medios de masas, en lo más profundo de sus conciencias.

Adorno no se arredra ante las consecuencias derivadas de su teoría del capitalismo tardío. Él considera posible en principio que una expansión de los estereotipos ideológicos administrativamente, controlada y distribuida por los canales de los medios de comunicación de masas, es suficiente para asegurar en las sociedades del capitalismo tardío el mínimo requerido para formar un consenso social. Desde su punto de vista, bajo la influencia de los pseudomundos mediáticos los sujetos se convierten en receptores voluntarios de conformismo de acuerdo con los mensajes inducidos. Sólo a la luz de esta convicción fundamental él puede contemplar la teoría de la industria cultural como un punto de partida suficiente para elaborar un análisis sociológico que investigue los mecanismos institucionales de la integración social. Él puede satisfacerse con responder a las preguntas que tratan de explicar el conformismo social en términos de una investigación analítica interna de los productos de la industria cultural porque está firmemente convencido de su influencia directa en sus receptores. Ahora bien, la limitada perspectiva que subyace a esta supuesta certeza, que puede juzgarse atendiendo al hecho de que Adorno pretende pasar por alto por completo los horizontes subculturales en el hecho de la recepción (esto es, las realizaciones hermenéuticas específicas de los diferentes grupos y los modelos de desciframiento), así como las peculiaridades nacionales de la forma organizativa de los medios de comunicación de masas, sólo puede sorprender a quien no comprende la teoría de la industria cultural desde el trasfondo de un análisis estructural global del capitalismo tardío. Las raíces de esta versión teórica tan rudimentaria de la manipulación, en la que finalmente desemboca esta teoría de la industria cultural, se encuentran en el diagnóstico socioeconómico que el propio Adorno realiza de su época.

En el análisis socioeconómico de Adorno resulta decisiva la suposición de que, con la destrucción del mercado iniciada en la transición del capitalismo a una era posliberal, se pierde también ese medio que, en el ámbito de la sociedad, ayudaba a cubrir el abismo existente entre las exigencias de la estructura económica y los sujetos activos individuales. Puesto que el mercado era históricamente el único lugar donde existía una coordinación institucionalizada de las acciones individuales, la vida interna de la sociedad tiene consecuentemente que desaparecer en el momento en el que la burocratización centralizada de los procesos económicos de las decisiones socava la posibilidad de esa esfera mercantil. Cuando se sigue el rastro de esta conclusión adorniana, —cuya radicalidad él mismo no ponía en duda—, en la teoría de la industria cultural, no aparecen entonces tan sorprendentes sus hipótesis arriesgadas, sus graves omisiones o sus excesivas simplificaciones. Adorno está demasiado convencido de la desintegración de las formas de mediación de acción social en el plano de su análisis estructural del capitalismo tardío como para poder llamarle la atención las posibles resistencias que pueden plantar cara a la manipulación de la industria cultural en el plano del análisis de los medios de masas: los estilos interpretativos en los subsistemas culturales y las formas de percepción, esto es, las funciones hermenéuticas

orientadas a la cooperación; puesto que está tan seguro de la destrucción de la infraestructura capitalista construida sobre las bases de este tipo de función social de la acción, a él no le es posible reconocer en absoluto los modelos de orientación valorativos que son específicos de cada grupo social y las interpretaciones cotidianas que, a modo de horizonte de sentido, guían y canalizan la elaboración individual del flujo mediático de información. De ahí que no pueda creer que el seductor influjo de la industria cultural pueda toparse con sus límites, de tal forma que el proceso cooperativo dirigido a la creación de horizontes teleológicos específicos de grupo no pueda en sí mismo ser objeto de manipulación; en su teoría de la sociedad, Adorno no contempla, pues, la posibilidad de que exista una esfera independiente de acción cultural en la que los miembros de un grupo social tengan la posibilidad de que sus expectativas cotidianas y sus intereses recíprocos puedan llegar a ser objeto de acuerdo dentro de una visión común. Sólo en un único pasaje, que se revela inusualmente extraño dentro del contexto de sus escritos de cuño sociológico, y a la vista de los resultados de un proyecto de investigación empírico, deja algún espacio para la posibilidad de que los mensajes difundidos por los medios de masas puedan también, por así decirlo, rebotar sencillamente contra el muro de un mundo cotidiano escéptico hacia la pseudorealidad mediática:

> Aquí comprobamos entonces que muchos, de repente —la proporción es lo de menos— se comportaban inesperadamente de manera bastante realista y valoraban con sentido crítico la transcendencia política y social de se mismo acontecimiento cuya singularidad bien publicitada a ellos mismos les había tenido como en suspenso ante la pantalla del televisor. Por lo tanto, si mi conclusión no es demasiado apresurada, la gente consume y acepta de hecho lo que la industria cultural les propone en su tiempo libre, pero con una cierta reserva, de forma parecida a como incluso los ingenuos no aceptan sencillamente como reales los episodios ofrecidos por el teatro o las películas» [37].

Sin embargo, Adorno no seguirá las indicaciones contenidas en esta reflexión; ellas habrían señalado a su teoría sociológica el camino de una posible investigación de los horizontes teleológicos subculturales que son el resultado de la praxis hermenéutica de los grupos sociales y que es transmitida por experiencias comunes desde mucho tiempo atrás. Sólo un análisis de las reglas de entendimiento que aquí subyacen le habría permitido preguntar por el significado que los miembros de una sociedad dan por sí mismos a los influyentes mensajes de los medios de masas. En lugar de dar este paso, Adorno se entrega, en sus escritos sobre industria cultural, a una teoría de la manipulación que va directamente del contenido informativo de los productos de la industria cultural a sus efectos sobre el individuo, y que adopta, por tanto, una forma especialmente grosera; según esta concepción, los mensajes ideológicos desarrollan todo su poder mediático a través de los horizontes asociativos subculturales de los sujetos, de tal modo que ellos pueden imponer actitudes conformistas sin ser objeto de resistencia alguna.

Sin embargo, a fuerza de ser justos, una crítica que, partiendo de esta conclusión, se limitase a denunciar el callejón sin salida al que se ve abocado esta teoría de la manipulación sin seguir desplegando los argumentos generales de la teoría de la sociedad adorniana [38], tampoco iría muy lejos; pasaría por alto el hecho de que Adorno, en su análisis de la forma organizativa de las sociedades capitalistas tardías, está tan preocupado por la idea de un «fin de la mediación» que no puede parar mientes en la esfera intermedia de la praxis comunicativa cotidiana de los grupos sociales. La unilateralidad con la que Adorno aborda su análisis de la industria cultural no es más que la consecuencia teórica de un reduccionismo conceptual en su teoría de la sociedad. Puesto que parte pertrechado del escaso equipaje instrumental de un análisis del capitalismo que sólo permite contemplar un medio de mediación social para la acción individual en la esfera del mercado y que diagnostica precisamente una destrucción irreversible del mercado en las sociedades altamente desarrolladas posliberales, sólo puede consecuentemente deducir de esta disolución de las relaciones internas de la sociedad la des-socialización en general de la sociedad. Esto le permite, finalmente, formular enfáticamente que «el trabajo de Sísifo propio de la economía pulsional individual hoy parece ser retomado por su propia cuenta por las instituciones de la industria cultural» [39].

Esta frase hace también referencia, en efecto, al hecho de que, para llevar a cabo la tarea de investigar el proceso de integración social, Adorno no puede darse por satisfecho con una teoría de la industria cultural; los aparatos ideológicos de la industria cultural sólo pueden asumir el trabajo de regulación pulsional otrora realizado autónomamente por los sujetos individuales en la

medida en que no sólo son capaces de controlar las actividades reflexivas de los individuos, sino también de disponer de sus motivaciones vitales y de los procesos naturales objetivados. Puesto que Adorno atribuye a los medios de masas en el capitalismo tardío no sólo el efecto de un control minucioso de la conciencia, sino, más aún, el poder de un control pulsional que interviene en la vida organizada, debe ser capaz de mostrar por qué los miembros de una sociedad han dejado de poseer la fuerza para dominar sus impulsos individuales. El trabajo de explicar esto asumirá en el diagnóstico sociológico de la actualidad adorniano la forma psicoanalítica de una teoría acerca de la debilidad del Yo, teoría que aparece al lado de la reflexión sobre la industria cultural en el marco del análisis de los procesos de integración social; aunque aquí la infraestructura institucional de la formación de consenso conducida administrativamente aparece de forma consciente, ahora, desde este diagnóstico psicosociológico del «fin de la personalidad», debe estudiarse arrojando luz sobre sus presupuestos intrapsíquicos.

No resulta difícil advertir aquí la profunda conexión existente desde el principio entre los ensayos psico-sociológicos de Adorno y su teoría general acerca del capitalismo tardío; como ya sucediera en el caso de la industria cultural, aquí también se recurre a un idealizado y singular concepto de mercado; Adorno además puede aquí apoyarse desde el principio en los trabajos de psicología social que había desarrollado el Instituto de Investigación Social acerca del cambio estructural histórico en la formación de la personalidad desde el inicial pronóstico pesimista de Horkheimer expuesto en las conclusiones finales de «Teoría Tradicional y Teoría Crítica». La idea de Horkheimer que más arriba sólo había sido objeto de un breve comentario, a saber, que con el ocaso de la función clave del pequeño empresario privado también desaparecían las oportunidades de un proceso de individuación determinado por una autoridad paternal, fue desarrollada por él después de la guerra en un artículo que trataba de resumir la actividad investigadora del Instituto en materia de psicología social [40]. Esta idea-fuerza, que deriva la pérdida de la autoridad paternal y, por consiguiente, la renuncia de la formación del yo individual, de la transición socioeconómica al capitalismo estatal organizado tendrá su influencia más adelante en las investigaciones, aparecidas al mismo tiempo, de Marcuse y Mitscherlich sobre «la sociedad sin padre» [41], trabajos que coinciden, pese a sus diferencias, en descubrir un nuevo tipo social caracterizado por la desestructuración del yo.

Adorno inserta sus propios trabajos en la estela de estos trabajos de psicología social, pues parte del convencimiento de que la única oportunidad que se tiene históricamente para la formación de la autonomía individual nace en el momento en el que el capitalismo liberal, con la introducción del mercado, institucionalizó un espacio para la propia responsabilidad económica y la libertad para disponer de las cosas. Dado que este espacio de juego recién abierto para la acción exige a los miembros de la sociedad de una forma socialmente transparente la capacidad para calcular los intereses en liza, para tomar decisiones y para la disciplina en el trabajo, constituye, para Adorno, el presupuesto socioestructural necesario para el proceso de socialización en cuyo desarrollo los sujetos en fase de crecimiento aprenden a percibir en sus padres las virtudes profesionales requeridas por el mercado, a respetar la autoridad de su influencia y, de esa manera, a interiorizar estas demandas como exigencias de la conciencia moral. En el momento en el que desaparecen estas condiciones estructurales para la socialización para la formación de la conciencia individual, Adorno puede deducir lo siguiente: cuando el gobierno centralizado del hecho económico convierte en superfluos los atributos psicológicos del padre —valores que antaño servían de modelo vivo para la formación del niño y que ahora se cortan a la medida de la esfera del mercado—, sucede que, con el cambio estructural posliberal, queda superado el momento culminante de la acción autónoma burguesa. Es un modelo histórico de la individualidad humana de este tipo, ajustado a una concepción valorativa muy marcada del mercado, el que va a servir, por tanto, como telón de fondo general de las reflexiones psicosociológicas de Adorno:

> Cuando la economía libre de mercado desplaza a los sistemas feudales y reclama tanto empresarios como trabajadores asalariados da forma a estos tipos sociales no sólo desde el punto de vista laboral, sino también antropológico; nacen así conceptos como ‘autorresponsabilidad’, ‘prudencia’, ‘individualidad autosatisfecha’, ‘cumplimiento del deber’, pero también ‘obligación de conciencia’ o ‘lazo interiorizado con la autoridad’. El individuo mismo, tal como la expresión se usa hoy, apenas obtiene su contenido específico

> antes de la aparición de Montaigne o Hamlet, en cualquier caso nunca antes del primer Renacimiento italiano. Hoy, la competencia y la economía del libre mercado están perdiendo paulatinamente peso frente a los monopolios de la Gran Industria y sus correspondientes colectivos. El concepto de individuo, que nació históricamente, está alcanzando ahora sus límites históricos [42].

En la medida en que las publicaciones sociológicas de posguerra de Adorno abordan la tarea psicosociológica de analizar estos «límites históricos», esto es, las tendencias observables dirigidas a la erosión de la individualidad ligadas al cambio estructural del capitalismo, se van a centrar de forma esencial en la pregunta de cuál es la relación históricamente adecuada entre dos teorías: la psicología y la sociología. Sólo dos contribuciones realizadas en torno a la psicología de las masas de Freud nos dan información sobre la orientación correcta de esta argumentación centrada sobre la realidad psicosocial y en esa medida también acerca de las condiciones generales de socialización del llamado «debilitamiento del Yo», aunque todo este planteamiento sólo sirva en un principio para realizar un análisis retrospectivo de las inclinaciones psíquicas al fascismo del pueblo alemán; es decir, el interés fundamental que guía esta investigación no es otro que el de comprender el poderoso influjo que las técnicas manipuladoras del *Führer* fascista llegó a alcanzar con la utilización masiva de las energías narcisistas de los individuos [43]. La mayoría de los artículos que escribe Adorno a partir de su interés por el psicoanálisis, no obstante, versarán sobre los mecanismos individuales de la pérdida del yo sólo desde un punto de vista indirecto: se trata de un planteamiento metateórico que, planteado como crítica de las ideologías, se enfrenta a la interpretación que del psicoanálisis realiza la sociología neofreudiana norteamericana; en este punto, el urgente interés de Adorno no es sino testimonio de que toda sociologización prematura del psicoanálisis, provenga de un desarrollo ulterior de sus fundamentos teóricos sobre la pulsión o de la recepción de las influencias extrafamiliares en las teorías de la socialización, pasa por alto el abismo fáctico existente entre el individuo atomizado y un aparato de dominación independizado [44].

En todo caso, la imagen que surge de todas estas contribuciones de Adorno en torno al proceso psíquico del llamado «ocaso del Yo» no está en realidad libre de contradicciones. Ciertamente, el hecho familiar y el resultado socializador del proceso correspondiente quedan definidos en todos los ensayos citados de un modo bastante similar: responden a la visión sugerida desde el principio de una psicología social del capitalismo tardío ligada a la teoría de industria cultural. La pérdida de autoridad de la figura del padre, un resultado, dentro de la familia, de las limitaciones impuestas a la independencia económica y al control de las inclinaciones del hombre, va allanando poco a poco el camino en dirección de una socialización directa del niño en manos del poder administrativo. Esto es, en tanto que el niño en fase de crecimiento podía antes formarse una conciencia moral a través de la interiorización de normas y sanciones representada por la autoridad paternal, era capaz también de controlar sus pulsiones —cierto es, desde parámetros conformes a las pautas sociales, pero, aún así, de forma autónoma— y de este modo podía protegerse de las directrices y orientaciones al comportamiento canalizadas desde formas exteriores; ahora bien, puesto que junto con la autoridad social del padre ha quedado removida igualmente la figura de la actitud rigurosa dentro de la familia, al niño le falta en cierta medida el necesario contrapeso personal requerido para la interiorización de normas y prohibiciones que dan forma a la conciencia moral, de tal forma que el aparato de la industria cultural puede tomar ahora a su cargo la tarea de la regulación pulsional. Adorno añade ahora a este desarrollo, correspondiente hasta este punto a la tesis de «un carácter dirigido desde afuera», otra línea de reflexión adicional que, de una forma peculiar, va a vincular la desestructuración del Superyó con el proceso complementario de una regresión narcisista del Yo.

Adorno parte del supuesto de que el Yo, permanentemente sobrecargado por las exigencias del firme dominio de sus pulsiones y de la autoconservación racional, regresa a un estado de carga *[Besetzung]* libidinal del Yo con el fin de poder eludir la experiencia de su impotencia real [45]; la libido del Yo que por ello resulta liberada se dirige hacia los ídolos de masas, quienes aquí funcionan a modo de sustitutos de la figura del padre y que están tan retirados de la situación empobrecida cotidiana que a través de ellos el individuo impotente puede asegurarse una «superioridad infinita» por el mecanismo psicológico de proyección. Los procesos paralelos que dentro de la psique desestructuran el

Superyó y debilitan las funciones cognitivas del Yo, dos efectos lejanos de la disolución de la esfera del mercado en el proceso de socialización, convierten al sujeto individual en la víctima de un aparato de dominación que explota para sus propios fines el potencial impulsivo orgánico:

> La estructura del poder social apenas necesita ya a los agentes mediadores del Yo y la individualidad [...] Los tipos contemporáneos que predominan hoy son aquellos que ni poseen un Yo ni realmente actúan de manera consciente, sino que se limitan a reproducir de modo reflejo las tendencias objetivas existentes. Cuando están juntos, ellos actúan en un ritual sin sentido, siguen el ritmo compulsivamente repetitivo y se empobrecen afectivamente: con la destrucción del Yo se encumbran el narcisismo o su derivado colectivista. Toda posible diferenciación es socavada por la brutalidad del Afuera, todo contenido, homogeneizado totalmente en una sociedad que explota el núcleo primitivo del inconsciente. Ambos fenómenos conspiran entre sí para destruir la instancia de mediación: los estímulos arcaicos triunfantes, la victoria del Ello sobre el Yo guardan correspondencia con el triunfo de la sociedad sobre lo particular [46].

La regresión del individuo, impuesta socialmente, a la fase infantil del narcisismo es un dato que ha de hacer inteligible la incesante influencia que los mensajes de la industria cultural pueden tener sobre los procesos pulsionales orgánicos. Puesto que las capacidades de control intelectual y moral del Yo flaquean —el proceso al que en el texto se alude bajo la fórmula de «destrucción de la instancia de mediación»—, el potencial pulsional humano puede ser canalizado directamente por el poder administrativo mediante su aprovechamiento de las energías narcisistas hacia un sistema de funciones dentro de la reproducción social; fijados a los ideales del Yo colectivos que ofrece de manera manipuladora la industria cultural, las energías pulsionales individuales «abajo» protegidas entran en un orden de dominación administrado centralmente desde «arriba» en tanto en cuanto — aquí Adorno parece en este punto concreto opinar de una forma distinta de la de Marcuse— ellas no desarrollan ninguna dinámica conflictiva. Ahora bien, es este último paso de su argumentación, en donde la dinámica pulsional humana aparece como el «cemento» de las sociedades del capitalismo tardío, el que resulta sorprendente dentro de la psicología social de Adorno. Pues, si, por un lado, él se muestra convencido, muy en contra del «revisionismo» psicoanalítico de autores como Erich Fromm o Karen Horney [47], de la existencia de una naturaleza pulsional en el ser humano resistente en su núcleo a los influjos sociales, ha de excluir, por consiguiente, la capacidad de socialización de la base libidinal natural; pero, por otro, dado que percibe justamente en la configuración pulsional humana la infraestructura orgánica de un aparato de dominación independiente frente al individuo, él no puede sino negar todo posible potencial excedente en la naturaleza interna humana. De todo esto se sigue que Adorno tiene que pensar que el sustrato orgánico de las energías pulsionales humanas está tan determinado que se ajusta al modelo de la oferta de satisfacción dispuesta por el sistema sin dejar resto alguno [48].

Dicho esto, no es sólo esta hipotética concepción de las pulsiones —un planteamiento, a decir verdad, en el que se rechaza la posibilidad de una determinación socializada de la vida pulsional individual, pero en donde se reconoce, sin embargo, la manipulación sin obstáculos de las necesidades naturales humanas— el único punto que resulta sorprendente en la psicología social de Adorno; tampoco la idea, general y en última instancia decisiva, de que la descomposición del Superyó corre parejas con la tesis de la regresión narcisista del Yo resulta del todo convincente, sobre todo si atendemos a la propia lógica de su argumentación: si el primer presupuesto enlaza directamente, como ya se ha mostrado, con las explicaciones psicosociológicas que tratan de explicar el fenómeno —seguramente, no del todo justificado desde el punto de vista empírico— de la pérdida de autoridad paternal como una perturbación significativa dentro del proceso de desarrollo infantil de la conciencia, el segundo punto, a saber, la tesis de una regresión del individuo a la fase infantil del narcisismo que es impuesta socioestructuralmente, se basa en observaciones psicoanalíticas que registran un incremento históricamente significativo de las perturbaciones narcisistas de la personalidad. Sin embargo, la explicación que Adorno ofrece de este segundo fenómeno en sus ensayos de psicología social no es totalmente compatible con el concepto que sirve para explicar el primer fenómeno, pues él busca comprender el proceso de la regresión narcisista del Yo a la luz de «el continuo fracaso [del individuo] en satisfacer las exigencias del propio Yo» [49]; pero, ¿cómo ha de aprender el individuo a formar su propio y exigente ideal de Yo, en cuya realización biográfica podría fracasar, si el proceso intrapsíquico de formación de la

conciencia como tal queda permanentemente destruido?

Da la impresión de que, en sus hipótesis psicológico-sociales sobre las causas de la pérdida del Yo en el ámbito de la socialización, Adorno maneja a la vez dos tesis explicativas que, en el modo en el que las desarrolla, no pueden acoplarse sin contradicciones; en el plano en el que, influido por Horkheimer, se limita a seguir las investigaciones sobre las consecuencias intrapsíquicas de la pérdida de la autoridad paternal, afirma la existencia de una exteriorización del Superyó [50], de la que se apodera un «Yo de masas» artificial; una exteriorización, sin embargo, que luego no puede postularse si la regresión narcisista del individuo procede de una represión originada por el fracaso experimentado por la realización de las genuinas exigencias del Yo; por lo tanto, Adorno hace uso de dos modelos explicativos irreconciliables con objeto de dar cuenta del declive del individuo en lo que a sus capacidades de control respecta; en el primer caso presupone la desestructuración fáctica de aquellos imperativos del Superyó, en cuya realización sin éxito él mismo trata de comprender la regresión psíquica del individuo en el segundo. Esta falta de claridad existente dentro de su investigación teórica psicológico-social ha sido analizada, por ejemplo, por Jessica Benjamin en un sugerente estudio, que explica, a la luz de sus confusiones conceptuales, los malentendidos que prohíben a Adorno diferenciar explícitamente, bajo la categoría de «internalización», entre el nivel de adquisición de capacidades cognitivo-instrumentales y la apropiación de las normas morales de acción:

> Adorno tiende a utilizar el concepto de internalización de manera confusa para significar dos fenómenos diferentes aunque relacionados: el desarrollo del Yo y el Superyó. La identificación con la autoridad paternal como Superyó queda colapsada en la identificación con la competencia parental o la realidad de la autonomía infantil como formación del Yo [51].

Este concepto no suficientemente diferenciado de «internalización», que no es capaz de distinguir analíticamente de forma suficientemente precisa entre las dimensiones propias del desarrollo del Yo y la formación del Superyó, explicaría por qué Adorno pasa tan rápidamente del proceso de desestructuración del Superyó (analizado en la psicología social) a la pérdida de las capacidades cognitivas del yo, a pesar del hecho de que los dos modelos explicativos que él emplea en la interpretación sociológica de los dos procesos correspondientes sean incompatibles entre sí. En sus categorías básicas, Adorno identifica implícitamente el proceso interactivo de identificación con otros sujetos, que permite al niño aprender normas e imperativos representados dentro del seno familiar, con el proceso de adaptación inteligente a la realidad exterior, que hace posible que el niño, en un proceso creciente, sea capaz de adquirir un control cognitivo de su entorno. Él concibe concretamente el desarrollo moral del niño según el mismo modelo categorial en el que él comprendía la adquisición de capacidades por parte del adolescente para la acción instrumental, esto es, como un proceso en el que el individuo en fase de crecimiento, asumiendo los modelos de comportamiento parentales, aprende a controlar su propia vida pulsional, así como la naturaleza externa. Puesto que Adorno entiende los procesos de socializacion moral y cognitiva del niño como dos vertientes de una adquisición de competencias parentales de acción, él no es capaz de advertir que «la pérdida de la conciencia internalizada no es lo mismo que la falta de control racional consciente sobre el medio que un yo autónomo puede desarrollar» [52].

Esta falta de claridad en el concepto de internalización que Adorno parece revelar en sus hipótesis psicológico-sociales también pone de manifiesto la existencia de un malestar más de fondo respecto a su apropiación del psicoanálisis. Ha sido Jessica Benjamin quien más ha tratado de demostrar esta deficiencia real, tratando de recuperar el potencial explicativo superior de ese revisionismo psicoanalítico que Adorno criticó durante toda su vida, en concreto, en cuestiones como la teoría de las relaciones de objeto y la psicología del Yo. En este punto ella se detiene en los presupuestos monistas básicos que subyacen a la teoría de la formación de la personalidad en Adorno y que ya se encontraban en el contexto hermenéutico de *Dialéctica de la Ilustración*.

Las dificultades con las que tropieza Adorno cuando bajo el concepto de «internalización» reúne los procesos de la formación de la conciencia y de la adquisición de las competencias racionales se pueden comprender, por lo tanto, como consecuencias de una concepción genética del Yo en la que la

adquisición de la identidad individual aparece como una suerte de extensión intrapsíquica de la conquista social de la naturaleza; el potencial pulsional orgánico no es entonces en cierta medida más que el complemento intrapsíquico de la naturaleza externa, dimensión que el sujeto tiene que aprender a controlar de manera efectiva. Esta concepción, muy presente en los pasajes de *Dialéctica de Ilustración* que abordan la teoría de la personalidad, sugiere que el proceso de formación de la conciencia ha de ser interpretado como una internalización de las capacidades de control del medio. Desde este punto de vista, el individuo en proceso de crecimiento ha de confrontarse con un mundo objetivo de hechos naturales que él ha de aprender a controlar en el curso de la socialización. De modo similar, el padre, por tanto, no es sólo un interlocutor más que interacciona con el niño, sino más bien la instancia de representación ejemplar de una dominación natural dirigida hacia dentro y hacia fuera. De aquí cabe deducir sin esfuerzo que Adorno, en el marco de su psicología social, tiene que atribuir a la autoridad paternal una dignidad filosófico-histórica tan relevante sólo porque él previamente, en su apropiación del psicoanálisis, ha reducido el medio que rodea al niño a un mundo exclusivamente compuesto de hechos naturales:

> El problema crucial tanto en la concepción del Yo como de la naturaleza es, por lo tanto, la falta de un concepto de intersubjetividad —relaciones entre sujeto y sujeto o de interacción social—. La conciencia aparece como una propiedad de la mónada individual. El mundo no es aquí concebido como un marco intersubjetivo en el que los objetos encontrados son realmente los mismos sujetos que tienen la capacidad de actuar y ser afectados por las acciones de los otros. En su [esto es, de Adorno y Horkheimer, A. H.] uso de la categoría abstracta de 'mundo exterior', en su análisis de la razón misma en términos de Yo y afuera, sujeto y objeto, ellos son incapaces de superar el dualismo sujeto-objeto del que, según su punto de vista, deriva en última instancia la dominación. La raíz última de su objetivación del mundo externo, así como de su incapacidad para trascender la razón objetivadora, es un desarrollo de las categorías de reflexión y autorreflexión exclusivamente al margen de la relación entre sujeto y objeto [53].

Desde esta objeción fundamental, puede obtenerse fácilmente una perspectiva que permita contemplar retrospectivamente algunas de las incoherencias teóricas de la psicología social de Adorno. En concreto, sólo cuando reparamos en el hecho de que, a la luz de su interpretación del psicoanálisis, el mundo social de la acción comunicativa y la naturaleza interna de las necesidades apremiantes son instancias que quedan fusionadas en un mundo indiferenciado de situaciones fácticas que el sujeto aprende a controlar exclusivamente a través de la internalización de las competencias parentales, se hace evidente a qué nivel tan limitado de contactos sociales ha quedado reducido el marco comunicativo en los escritos psicológico-sociales adornianos. Desde un punto de vista sistemático, la teoría de Adorno sólo valora como magnitud comunicativa en el entorno del niño la figura del padre, comprendida como la instancia de representación en el seno familiar de la dominación social de la naturaleza; todos los restantes interlocutores comunicativos en la historia de la formación individual quedan para él fuera de consideración; esto es justo lo que le impide subrayar adecuadamente el peso que tiene aquí la interacción social en el proceso; Adorno no tiene en cuenta esa ampliamente expandida esfera de comunicaciones sociales que conforma el marco de los procesos de socialización individuales. Es como si el modo esquemático en el que Adorno limita la perspectiva del entorno infantil al papel representativo del padre le impidiera apreciar la infraestructura comunicativa de su objeto en cada paso concreto dado por su psicología social. Pues no es fácil admitir sin más que:

> A) Tenga que existir una relación muy estrecha entre los modelos de conducta exigidos en la esfera económica del mercado y las estructuras fácticas de la personalidad; en lugar de esto, podría ser que los modelos de personalidad, en cierto modo exigidos bajo la presión de las imposiciones económicas a la acción, se formasen precisamente en la arena pre-económica del ámbito público de la sociedad y de esta forma pudieran ser influidos por procesos de aprendizaje específicos de grupo.
>
> B) Tenga que existir una relación entre la disminución social de la función central del pequeño empresario y el cambio estructural en las formas de las relaciones familiares; en lugar de esto, podría ser que los modelos de comunicación social específicos de clase se considerasen de tal forma que los diferentes efectos de los cambios estructurales en el capitalismo se juzgasen de acuerdo a los correspondientes tipos familiares [54].
>
> C) Tenga que existir una relación inmediata entre la autoridad paternal y la formación de la conciencia del niño. En lugar de esto, habría que apreciar la función intrapsíquica de todo interlocutor comunicativo del niño: «el grupo paritario se considera inalterablemente conformista [...] Esto [a saber, el concepto de psicología social de Adorno y Horkheimer, A. H.] hace caso omiso del papel de la autoridad materna y del desarrollo edípico, así como de la

diferencia en el desarrollo de la niña» [55].

Por ello, si Adorno hubiera sido capaz de dar más relevancia a las relaciones internas de la acción social en cualquiera de los pasos argumentativos dados por su psicología social, habría reparado más claramente en los siguientes fenómenos:

a) que las actitudes y comportamientos característicos exigidos por el mercado no quedan sencillamente reflejados en los modelos de personalidad individual, sino que sólo son efectivos desde el punto de vista de la socialización a través del medio de las experiencias comunicacionales internas al grupo; b) que el cambio estructural del capitalismo sólo se traduce directamente en la pérdida de la autoridad del padre, si su posición de poder en el seno familiar estaba fundada también efectivamente en la experiencia de la soberanía económica; y c) que el debilitamiento social de la autoridad paterna, sea cual sea su causa, no tiene necesariamente que tener como consecuencia automática una disfunción en el proceso de individuación en el niño, sino que, muy al contrario, podría servir para dar más importancia en el plano psíquico a otros posibles interlocutores comunicativos del niño. Adorno, sin embargo, no contempla estos puntos de vista alternativos, posibilidades que surgen si se da más importancia al significado socializador de la acción social. Su marco categorial, adaptado, como hemos visto, a la medida del proceso de dominación de la naturaleza —y desde el cual se apropia de las sugerencias teóricas del psicoanálisis—, no le permite considerar las condiciones estructurales comunicativas del proceso de formación individual de otra manera que no sea la concentración unilateral en la función de la autoridad paterna, papel que ha de corresponderse con el principio racional de la dominación de la naturaleza. Sólo este paso le permite, haciendo abstracción de toda cadena intermedia social, desarrollar un planteamiento que deduce directamente de las tendencias económicas dirigidas a la destrucción de la esfera del mercado las consecuencias de la destrucción de las capacidades individuales del Yo, y que pasa por la desestructuración de la familia.

En verdad, la psicología social de Adorno que termina arrojando esta sombría conclusión es también la misma que completa la imagen que él ya había dibujado en sus escritos socioeconómicos y crítico-culturales de posguerra en relación con la figura de dominación asumida en el capitalismo tardío. Los análisis socioeconómicos, dispersos y poco elaborados, que toman como punto de partida el modelo del capitalismo tardío buscan supuestamente diseccionar en los proyectos de las grandes burocracias la tendencia total a la concentración de las políticas de gobierno social: el gobierno del contexto social de vida ha quedado disuelto por la mediación del mercado y convertido en una función administrativa. A la administración cada vez más centralizada del funcionamiento económico-político le corresponde un tipo de integración social dirigida administrativamente. En esa misma medida, en sus estudios sobre la industria cultural, que ocupan cada vez más espacio dentro de sus escritos sociológicos de posguerra, Adorno busca hacer transparentes los mecanismos institucionales que permiten asegurar el grado requerido de conformismo social en las sociedades del capitalismo tardío; los medios electrónicos de comunicación se han transformado en el poder de control de un *management* industrial y cultural, y ahora, en virtud del poder de sugestión de los mensajes de los medios, pueden ser utilizados como instrumentos para la manipulación de las conciencias. Ciertamente, los medios de masas sólo pueden desplegar su influencia como medio de control pulsional sólo si los individuos han perdido ya la capacidad para regular por su cuenta y autónomamente sus impulsos. De ahí que, por último, los artículos psicológico-sociales de Adorno tengan que analizar aquellos procesos sociales que gradualmente abren el espacio para una inmediata socialización del potencial pulsional individual dentro de la industria cultural: el cambio estructural de la familia surgido como consecuencia del tránsito a un capitalismo organizado ha dañado de tal forma las condiciones que en su seno otrora existían para desarrollar con éxito un proceso de formación de identidad que puede decirse que, con la desaparición de la autoridad paterna, también queda destruida el modelo de autoridad de la formación de conciencia en el niño. Adorno generaliza ahora este concluyente diagnóstico, que se completa con la afirmación de la regresión narcisista del individuo, con la idea, de mayor vuelo especulativo, del «fin del individuo» situándola, asimismo, como argumento psicológico-social complementario, al lado de la tesis,

igualmente llamativa, de la «sociedad totalmente administrada». Entendidos conjuntamente estos dos elementos posibilitan que la teoría sobre el capitalismo tardío termine desembocando en un diagnóstico de la época histórica que no hace sino confirmar punto por punto la argumentación filosófica que ya había sido desarrollada en la imagen adorniana de una sociedad unificada coercitivamente.

A partir de este resultado científico-social se expondrá un principio básico de integración que asegura la unidad del contexto social de vida en el capitalismo tardío como una situación unidimensional de dominación social: en el gobierno del hecho político-económico, el aparato administrativo de dominación aparece independiente de las expectativas y consentimientos normativos de los miembros de la sociedad. La unidad de las sociedades tardocapitalistas deriva exclusivamente del plexo interactivo de la planificación burocrática del desarrollo económico y de la producción manipuladora de sentimientos de lealtad en las masas. En el plano de la reproducción económica, un sistema económico muy monopolizado crea las condiciones básicas para que las burocracias dominantes tengan el poder de conducir sin trabas el proceso de producción de la sociedad en su conjunto con los medios de la racionalidad técnica; asimismo, en el plano de la integración social, la destrucción de las capacidades de control psíquico crean las condiciones para que los medios de masas, ya orientados por un poder centralizado, tengan la capacidad de ajustar las energías pulsionales libidinales de los individuos para tareas sociales ya definidas. De este modo, los presupuestos necesarios para la integración de la sociedad como totalidad pueden crearse «desde abajo», esto es, mediante las actividades de planificación y manipulación de una administración dominante.

No resulta difícil reconocer aquí cómo en el concepto expuesto de dominio tardocapitalista aún está muy presente el modelo conceptual ya presentado en *Dialéctica de Ilustración*. Hasta en sus últimos escritos Adorno sigue convencido de que en el capitalismo tardío son exclusivamente los medios administrativos de coacción directa o indirecta los que ensamblan, por así decirlo, las actividades prácticas de los individuos dentro del orden de un sistema social; haciendo abstracción de cualquier medida de libertades políticas y del nivel correspondiente de democratización social, él atribuye en general a las sociedades tardocapitalistas las características de un sistema de dominación totalitario. A la luz de esta perspectiva tan simplificadora, que nos proporciona el análisis de la sociedad desarrollado por Adorno durante las décadas de los años cincuenta y sesenta, tienen que difuminarse las diferencias existentes entre las diversas formas de dominación en el tardocapitalismo en la imagen compacta de una sociedad unificada a través de la coacción. Este dato por sí sólo ya permite dar pie a la sospecha de que en la teoría adorniana del tardocapitalismo el modelo de sociedad construido sobre el paradigma de la «dominación de la naturaleza» desarrollado en *Dialéctica de la ilustración* reaparece de forma inalterada, y que ahora es forzado a entrar en el rígido corsé de una teoría acerca del totalitarismo. Esta suposición sólo parece estar justificada, sin embargo, cuando salen a la luz los conceptos básicos con los que Adorno intenta comprender los efectos de la dominación tardocapitalista: son, sobre todo, las nociones de «presión» y de «coacción», de adiestramiento» y de «manipulación» [56] las que conforman la base categorial de su construcción; conceptos, por tanto, que en su conjunto describen los efectos de un sujeto instrumentalmente activo sobre las cosas o sobre los seres vivos. Como queda evidenciado en las ideas fundamentales o en el aparato conceptual de su teoría sobre el capitalismo tardío, ni en sus últimos ensayos Adorno es capaz de liberarse del modelo de dominación de la naturaleza, del control instrumental sobre procesos naturales carentes de poder de resistencia. Como ya ocurriera antes en *Dialéctica de Ilustración*, es este diagnóstico el que le permite ahora comprender el ejercicio de la dominación social como un proceso en el que el macrosujeto del aparato administrativo influye sobre los miembros de la sociedad, con los medios de la coacción directa o indirecta, con el fin de convertirlos en objeto disponible para su planificación global.

Este modelo conceptual de la dominación de la naturaleza, no susceptible de modificación alguna, lleva a Adorno precisamente a ignorar, sin resquicio para la duda, todos esos problemas que, en el marxismo clásico, habían sido planteados bajo la rúbrica de ideología y que, en el marxismo contemporáneo influenciado por Gramsci, fueron puestos sobre el tapete bajo la categoría de «consenso social». Puesto que él, preso hasta el final de la tenaza conceptual

que él mismo había forjado en *Dialéctica de la Ilustración*, no pudo comprender la forma de la integración social de las sociedades tardocapitalistas más que como situación unidimensional de dominación social, tuvo que pasar por alto en términos generales el problema concerniente a los mecanismos latentes que permiten que los individuos acepten por sí mismos un marco de privilegios ya establecido; aunque la modificación de la realidad política en la Alemania de la posguerra le debería haber convencido de la urgencia de investigar las condiciones institucionales para la formación de un consenso social, él dirigió teóricamente su mirada sólo a las técnicas de manipulación y los presupuestos psíquicos orientados coactivamente a la conformidad «desde abajo». En lo que respecta a los individuos que caen bajo la dominación, este modelo de dominación tan unilateral obliga a sacar conclusiones adicionales. Como Adorno comprende de manera implícita la dominación social ejercida por parte del lado dominante en cierta medida según el modelo del sujeto que se enseñorea sobre los procesos naturales, tiene que interpretar consecuentemente el otro lado, el subordinado, según el modelo de los procesos vitales no intencionales, como meramente reactivos; como ya sucediera en *Dialéctica de la Ilustración*, él se ve ahora forzado en virtud del modelo subyacente de dominación a tratar en términos conceptuales al individuo oprimido o sometido meramente como la víctima pasiva de las técnicas de dominación correspondientes. Además de discrepar de la posibilidad de un consenso social, que normativamente sustente un sistema establecido de desigualdad social, Adorno tiene que discrepar también de su contrapartida, esto es, de la posibilidad de la lucha social, tal y como el joven Horkheimer había expresado. De ahí que su análisis de la sociedad pueda en esa medida también librarse de los problemas que sí se le imponían a la investigación social de cuño marxista con la necesidad de explicar el potencial social de resistencia.

De algún modo Adorno permaneció durante toda su vida tan cautivo de su concepción acerca de la dominación de la naturaleza que, en su análisis de las formas de integración en las sociedades tardocapitalistas, abrazó un reduccionismo teórico-social que pasaba por alto el propio nivel de los rendimientos culturales de los grupos sociales, incluso la esfera de la acción social en general; un planteamiento, por consiguiente, que sólo podía hacer referencia ya a los polos de «individuo y organización» [57]. El anunciado paso en falso de su teoría de la sociedad culminará en sus ensayos sociológicos tardíos en el paradójico intento de negar paso a paso, dentro del marco del análisis científico de la sociedad, la posibilidad misma de una ciencia de la sociedad originaria; puesto que con el vaciamiento político-administrativo de la esfera del mercado parece destruirse la esfera de mediación social entre el sistema de reproducción económico y el sujeto de la acción individual, deja de tener sentido un ámbito objetivo independiente propio de una ciencia social crítica. Como se ha puesto ya de manifiesto, esta conclusión surge de la imposibilidad conceptual de que una teoría social fijada al proceso civilizatorio de la dominación de la naturaleza pueda llegar a desarrollar en términos sistemáticos otra dimensión en la acción social de la desarrollada en la esfera del mercado. Pero Adorno hizo de esta necesidad la virtud de una Teoría Crítica que no admitió de entrada la posibilidad de una tercera dimensión entre un análisis de sistemas cortado a la medida de las tecnologías de dominación administrativas y un psicoanálisis a su vez determinado de antemano por el destino de las pulsiones individuales. Podría ser que, como en una imagen distorsionada, en esta despedida de la sociología se reflejara precisamente el error del análisis marxista de la sociedad de este siglo: haber elegido y desarrollado unas categorías, basculando entre la hipóstasis de un sistema de reproducción económica y otra esfera, complementaria a la primera, de la socialización individual, hasta tal punto de ser ya incapaz de reconocer el estrato fundamental de la acción social, es decir, la genuina dimensión de lo social.

Notas al pie

[1] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 232. [*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1996.]

[2] *Ibíd.*, p. 1.

[3] *Ibíd.*,p. 235.

[4] *Ibíd.*, p. 259.

[5] *Ibíd.*, p. 260.

[6] Así, por ejemplo, Burkhardt Lindner, «'Il faut être absolument moderne'. Adornos Ästhetik: ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität», en B. Lindner y W. M. Lüdke, eds. *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 261 y ss.; para lo aquí dicho: p. 282.

[7] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik, op. cit.*, p. 25 [trad. castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005].

[8] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, pp. 240 y ss.

[9] Walter Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit» (1936), *Gesammelte Schriften*, vol. 1 y 2, Frankfurt, 1974, pp. 431 y ss. (dos versiones) [trad. castellana: «La obra de arte en la época de la reproductividad técnica», *Iluminaciones*, Madrid, Taurus,1984]; Herbert Marcuse, «Über den affirmativen Charakter der Kultur» (1937), *Schriften*, vol. 3, Frankfurt, 1979, pp. 186 y ss.; sobre la diferencia entre estos dos planteamientos teórico-culturales, cfr. Jürgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende Kritik-Die Aktualität Walter Benjamins», *Politisch-philosophische Profile*, Frankfurt, 1981, pp. 336 y ss.

[10] Sobre el valor del concepto de mimesis en la estética adorniana y, en contraste con esto, en Lukács, cfr. B. Lindner, «'Il faut etre absolument moderne'», *op. cit.*, especialmente: pp. 294 y ss.; cfr. sobre Bernhard Lypp, «Selbsterhaltung und ästhetische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie und ästhetischen Theorie Adornos», en B. Lindner y W. M. Lüdke, eds. *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W.Adornos*, *op. cit.*, pp. 187 y ss.; Th. Baumeister y J. Kulenkampff, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik». Para la estética de Adorno: *Ästhetischer Theorie*, *Neue Hefte für Philosophie*, número 5 (1973) pp. 74 y ss.

[11] Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt, 1970, p. 103 [trad. castellana: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2006].

[12] *Ibíd.*, p. 240.

[13] Th. W. Adorno, «Der Artist als Statthalter», *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Frankfurt, 1974, pp. 114 y ss., para esto: pp. 124 y ss.

[14] Para la relación entre Adorno y Lukács, cfr. el valioso ensayo de Dieter Klicke: «Kunst gegen Verdinglichung. Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukäcs», en B. Lindner y W. M. Lüdke, eds. *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, *op. cit.*, pp. 219 y ss.

[15] El mismo Adorno habla de «la verdad en el doble sentido» que concierne al arte en su *Ästhetische Theorie*, *op. cit.*, p. 88.

[16] Cfr. Th. W. Adorno, «Der Essay als Form», en *Gesammelte Schriften*, vol. 11, *op. cit.*, pp. 9 y ss.; dazu siehe auch meinen Aufsatz «Von Adorno zu Habermas. Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», en W. Bonss y A. Honneth, ed. *Sozialforschung als Kritik*, *op. cit.*, pp. 87 y

ss.

[17] Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt, 1980 [trad. castellana: *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004].

[18] Cfr. Th. Baumeister y J. Kulenkampff, «Geschichtsphilosophic und philosophische Ästhetik», *op. cit.*; Rüdiger Bubner, «Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos», en B. Lindner y W. M. Lüdke, ed. *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

[19] Th. W. Adorno, «Soziologie und empirische Forschung», *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Frankfurt, 1972, pp. 196 y ss., para lo aquí dicho: p. 208.

[20] Para los límites de una teoría social de este tipo, conforme el modelo hegeliano, cfr. Christel Beier, *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Frankfurt, 1977, cap. 11.

[21] Th. W. Adorno, «Soziologie und empirische Forschung», *op. cit.*, p. 203.

[22] Para la historia y uso del concepto en la tradición teórica marxista, cfr. el ensayo informativo de Werner Olle, «Zur Theorie des Staatskapitalismus», *Probleme des Klassenkampfs*, números 11/12 (1974), pp. 91 y ss.

[23] Para esta utilización de los métodos de Pollock, cfr. la recopilación de artículos editada por Helmut Dubiel: F. Pollock, *Studien des Kapitals*, *op. cit.*; para el contexto teórico, cfr. H. Dubiel y A. Söllner: «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung», en M. Horkheimer, *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, (ed. e introd. de H. Dubiel y A. Söllner), Frankfurt, 1981, pp. 7 y ss.

[24] Cfr. para esto Giacomo Marramao, «Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie», *Ästhetik und Kommunikation*, número 11 (1973), pp. 79 y ss.

[25] Th. W. Adorno, «Reflexionen zur Klassentheorie», *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *op. cit.*, pp. 373 y ss.; para lo aquí dicho, sobre todo: pp. 380 y ss.; además: J. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls*, *op. cit.*, pp. 51 y ss.

[26] Th. W. Adorno, «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *op. cit.*, pp. 354 y ss.; para lo aquí dicho: p. 362.

[27] *Ibíd*., p. 368.

[28] Así también: J. Schmucker, *Adorno-Logik des Zerfalls*, *op. cit.*, pp. 63 y ss., en relación con la tercera posibilidad interpretativa aquí mencionada.

[29] Adorno parte en todas sus reflexiones socioeconómicas del supuesto de que la idea propagandística de la separación entre Estado y economía en el capitalismo liberal era, en realidad, efectiva; él así descuida por completo el hecho de que, incluso en la «era clásica» del capitalismo liberal, un nivel relativo de intervencionismo económico estatal era un factor esencial del desarrollo capitalista. Cfr. para el ejemplo alemán: Joachim Hirsch, *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System*, Frankfurt, 1971, cap. I.

[30] Th. W. Adorno, «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *op. cit.*, p. 364.

[31] Cfr. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, pp. 128 y ss., para este punto, véase en su integridad: Douglas Kellner, «Kritische Theorie und Kulturindustrie», en W. Bonss y A. Honneth, ed. *Sozialforschung als Kritik*, *op. cit.*, pp. 492 y ss.

[32] Th. W. Adorno, «Resüme über Kulturindustrie», *Gesammelte Schriften*, vol. 10.2, Frankfurt, 1977, pp. 507 y ss.; hier: pp. 509 y ss.

[33] Cfr. también Th. W. Adorno, «Prolog zum Fernsehen,», *Gesammelte Schriften*, Vol. X. 2, Frankfurt, 1977, pp. 507 y ss.; para lo aquí dicho: pp. 509 y ss.

[34] W. Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», *op. cit.*

[35] Th. W. Adorno, «Prolog zum Fernsehen,» *op. cit.*, pp. 510 y ss.

[36] Cfr. también Th. W. Adorno, «The Psychological Technique of Martin Luther Thomaś Radio Adresses», *Gesammelte Schriften*, vol. IX.1, *op. cit.*, pp. 7 y ss.

[37] Th. W. Adorno, «Freizeit», *Gesammelte Schriften*, vol. X.2, *op. cit.*, pp. 645 y ss.; para lo aquí dicho: pp. 654 y ss. [trad. castellana: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

[38] Cfr. D. Kellner, «Kritische Theorie und Kulturindustrie», *op. cit.*; A. Swinglewood, *The Myth of Mass Culture*, Londres y Basingstoke, 1977, cap. 1, pp. 10 y ss.; David Held, *Introduction to Critical Theory*, Londres, 1980, cap. 13.

[39] Th. W. Adorno, «Prolog zum Fernsehen», *op. cit.*, p. 508.

[40] M. Horkheimer, «Autorität und Familie in der Gegenwart» (1949), (en alemán) en: *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967, pp. 269 y ss.; cfr. también: *Institut für Sozialforschung, Soziologische Exkurse*, Frankfurt, 1956, cap. IX.

[41] H. Marcuse, «Das Veralten der Psychoanalyse», *Kultur und Gesellschaft*, vol. II, Frankfurt, 1965, pp. 85 y ss.; Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Múnich, 1963.

[42] Th. W. Adorno, «Individuum und Organisation», *Gesammelte Schriften, op. cit.*, pp. 440 y ss.

[43] Th. W. Adorno, «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», *op. cit.*, pp. 397 y ss. [trad. castellana: *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Barcelona, Voces y Culturas, 2003]; «Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda», *Kritik Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt, 1971, pp. 34 y ss.; original en ingles, en: *Gesammelte Schriften*, vol., 8, *op. cit.*, pp. 408 y ss.

[44] Sobre todo, Th. W. Adorno, «Die revidierte Psychoanalyse», in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *op. cit.*, pp. 20 y ss.; «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», *op. cit.*, pp. 42 y ss.; «Postscriptum», *op. cit.*, pp. 86 y ss.

[45] Cfr. también Th. W. Adorno, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», *op. cit.*, p. 83.

[46] *Ibíd*., p. 61; compárese también con: *op. cit.*, p. 59; además, cfr. Th. W. Adorno, «Gesellschaft», *Gesammelte Schriften*, Vol. 8, *op. cit.*, pp. 9 y ss., para esto: p. 18.

[47] En su estudio *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing*, Frankfurt, 1978, Russell Jacoby ha tratado de desarrollar esta crítica de Adorno (y de Marcuse) a las tentativas reconstructivas sociológicas e «interactivas» del psicoanálisis, aunque sin plantear realmente la cuestión de los límites y malentendidos inherentes a esta crítica. Cfr. Además la reseña de Howard Gadlin, «The Return to Freud?», *New German Critique*, n.º 7, 1976, pp. 122 y ss. Para este tema en general, cfr. también: W. Bonss «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Para la recepción de Freud en la Teoría Crítica, cfr. W. Bonss y A. Honneth, eds. *Sozialforschung*

als Kritik, *op. cit.*, pp. 67 y ss.

[48] Cfr. para esto, por ejemplo: J. Benjamin «The End of Internalization», *op. cit.*, p. 51.

[49] Th. W. Adorno, «Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda», *op. cit.*, p. 48.

[50] *Ibíd.*, p. 44.

[51] J. Benjamin, «The End of Internalization», *op. cit.*, p. 55.

[52] *Ibíd.*, p. 56.

[53] *Ibíd.*, p. 49.

[54] Cfr. Para esto: J. Habermas, «Stichworte zur Theorie der Sozialisation» (1968), *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt, 1973, pp. 118 y ss., aquí, especialmente: pp. 181 y ss.

[55] J. Benjamin, «The End of Internalization», *op. cit.*, pp. 44 y ss.

[56] Cfr. el ensayo paradigmático de Adorno: «Gesellschaft», *op. cit.*

[57] De ahí el título del ensayo ya citado de Adorno en la nota 42.

SEGUNDA PARTE

EL REDESCUBRIMIENTO DE LO SOCIAL. FOUCAULT Y HABERMAS

Como se ha podido ver, la historia de la Teoría Crítica desde sus primeros pasos con Horkheimer hasta la última filosofía de Adorno queda marcada por una llamativa carencia: ni el proyecto original del primero para el *Instituto de Investigación Social* ni la teoría social de intención fragmentaria del segundo se demostraron capaces de comprender el modo de organización genuinamente *social* de las sociedades. El primer Horkheimer tuvo que pasar por alto todo el espectro de la acción cultural cotidiana, porque una filosofía reduccionista de la historia le prohibía de antemano desarrollar otra posible categoría de la acción que no fuera la del trabajo social. Dado que él estaba obligado a dejar de lado de forma sistemática el papel constructivo de la acción social, sólo podía emplazar el modelo procedente del sistema de reproducción económica directamente al lado del modelo psicoanalítico de la socialización de las pulsiones individuales e integrarlo en un modelo de sociedad en última instancia de corte funcionalista. El marco de este programa de investigación interdisciplinaria, construido sobre la base de este modelo reduccionista de sociedad, tal como aún fuera formulado como tarea en el Instituto de Investigación Social por el propio Horkheimer en la década de los años treinta, fue, en verdad, abandonado con el definitivo giro a la filosofía de la historia que la Teoría Crítica llevó a cabo en *Dialéctica de la Ilustración* bajo la influencia del fascismo. Es entonces cuando el modelo del trabajo social —paradigma en

el que la filosofía de la historia de la Teoría Crítica se va a centrar de ahora en adelante de manera unilateral— será interpretado, en virtud de una especie de inversión normativa, como un acto original de dominación de la naturaleza y contemplado en cierta medida como el inicio de un proceso de decadencia que terminará culminando en el dominio totalitario del fascismo. *Dialéctica de la Ilustración* tratará de poner al descubierto las consecuencias psíquicas y sociales que se derivan del paso histórico que supone para la especie humana el control instrumental de los procesos naturales. Las formas de dominación social aparecen ahora desde esta luz inevitablemente como la intrínseca consecuencia social de una actividad de control sobre la naturaleza, en la que, bajo una analogía metafórica de la naturaleza instrumentalizada, los sujetos oprimidos se comprenden como víctimas pasivas del proceso.

Este modelo básico de filosofía de la historia tampoco permite la posibilidad de justificar en términos conceptuales el modo de organización de las sociedades, toda vez que concibe los procesos existentes dentro de la sociedad en su totalidad como reproducciones o meros reflejos de procedimientos de disposición técnica dirigidos sobre la naturaleza. Esto, sin embargo, tiene como consecuencia que el proyecto de análisis social planteado de forma interdisciplinaria pierda en general la posición destacada que aún tenía en el programa originario de Horkheimer. Éste y Adorno expondrán ahora en realidad desde la perspectiva de la filosofía de la historia una crítica de la dominación de la naturaleza de alcance tan general que habrá de insertar toda forma de conocimiento científico (incluso también la investigación científico-social), en cuanto elemento cognitivo, dentro de la dinámica de la cosificación civilizatoria; de ahí que se vean obligados a liberar de nuevo a la Teoría Crítica de la sociedad de los lazos que la ataban a las ciencias sociales de cuño empírico y, en esa medida, volver a dar responsabilidad exclusiva a la filosofía. Este giro, indicativo de cierta resignación, se refleja en la propia estructura metodológica que la Teoría Crítica adopta tras la guerra en los escritos de Adorno. A la ciencia social orientada empíricamente apenas le corresponde la función de limitarse a confirmar en un segundo nivel la imagen de una sociedad totalmente integrada, una imagen que es presupuesta implícitamente desde el ámbito genuino de toda crítica de la dominación, a saber: desde los proyectos de una filosofía entendida como crítica de los conceptos y de una estética filosófica. Adorno se entregará precisamente a esta tarea en una serie de ensayos sociológicos que, bajo la fórmula repetida y paradigmática del «fin de la mediación», tratará de investigar los mecanismos administrativos que, explotando la pérdida de identidad de los sujetos, integran el contexto de vida social en el capitalismo tardío. Llegados a este punto, en definitiva, da la impresión de que la Teoría Crítica renuncia a la posibilidad teórica de determinar si, y hasta qué punto, los grupos sociales participan con su acción en los canales de integración de la sociedad.

El hecho es que una concepción de la investigación crítica de la sociedad vinculada de forma simplemente externa a la disciplinas de la economía política y al psicoanálisis corre el riesgo de perder de vista la acción cultural cotidiana de los grupos sociales; de la misma forma que un concepto de sociedad de administración total apoyado en el psicoanálisis puede pasar por alto la posible base consensual que subyace a una situación administrativa de dominación; ambas perspectivas ignoran las funciones morales y cognitivas de síntesis de las que son capaces los grupos sociales a causa de los esfuerzos cooperativos para la integración de sus miembros. Ahora bien, el modelo conceptual de la dominación social de la naturaleza derivado de la filosofía de la historia, sólo completado en ambos casos por una teoría psicoanalítica de la socialización que no se desarrolla naturalmente desde su lógica inmanente, no puede por menos de desplazar y desfigurar la visión de los plexos y relaciones internas que subyacen a una sociedad. El proceso en el que los grupos dentro de un marco social general crean recíprocamente sus horizontes de orientación permanece aqu tan desconocido como los conflictos cotidianos surgidos del enfrentamiento de las diferentes convicciones morales de los grupos en liza. Si los modelos de comportamiento requeridos económica y políticamente, siguiendo la tesis de una posible conducción de los procesos de socialización, sólo se asientan directamente en las necesidades naturales individuales, lo que aquí aparece es sólo la simplificada imagen de que las sociedades tardocapitalistas se reproducen en general independientemente de las normas de acción obtenidas comunicativamente por sus miembros.

Este planteamiento se ve correspondido en el proyecto programático

horkheimeriano de análisis crítico de la sociedad con un secreto funcionalismo; a esto queda finalmente reducido su propio modelo de sociedad como consecuencia de su subestimación teórica del concepto institucional de cultura; en la teoría de la sociedad tardía de Adorno, por su parte, esta posición desemboca en un concepto de dominación totalitaria, no modificado tras la experiencia del fascismo, que ignora sencillamente toda la dimensión de la acción social y desde el cual él se muestra convencido de la existencia de una manipulación administrativa sobre los miembros de la sociedad con efectos psicológicamente debilitadores. La idea originaria del proyecto de Horkheimer y la teoría social tardía de Adorno marcan, así pues, de algún modo el comienzo y el final de una época clásica de la Teoría Crítica que nunca pudo encontrar un acceso productivo a las ciencias sociales, puesto que, bajo el presupuesto dominante de una filosofía de la historia simplificadoramente unilateral, no podía dejar espacio alguno para un posible análisis de la acción social. Así, en el lugar que debía ocupar una interrogación sociológica acerca de los modos de la integración social y el conflicto social apareció la pregunta concerniente a la influencia recíproca de las pulsiones individuales del sujeto y la reproducción económica, o lo que es igual: la pregunta por la posible ligazón entre psicoanálisis y el análisis del sistema económico.

Esta incapacidad a la hora de plantear el problema en términos fructíferamente sociológicos se convirtió en el sello inequívoco de esa tradición dentro de la Teoría Crítica que entró en escena como proyecto con el discurso inaugural de Horkheimer en el instituto de Investigación Social y que terminó con la filosofía resignada del último periodo de Adorno. Naturalmente, aunque no puede ignorarse que de esta tradición proceden no pocos impulsos para la solución de problemas estéticos y filosóficos que llegan hasta la actualidad [1], en el campo de las ciencias crítico-sociales no puede encontrarse un efecto similar; si bien, ciertamente, los escritos de Horkheimer y, sobre todo, la obra completa de Adorno se han convertido, entretanto, en objeto de innumerables esfuerzos hermenéuticos [2], entre sus epígonos más cerrados, sin embargo, uno sólo encontrará el mismo uso, invariable, del instrumental teóricoanalítico de las sociedades tardocapitalistas. Por otro lado, cabe señalar que, en el contexto de las discusiones alemanas, la Escuela de Frankfurt ha monopolizado tan persistentemente la autocomprensión misma de lo que debe ser una Teoría Crítica de la sociedad que ha dificultado durante mucho tiempo una asimilación productiva de otras tradiciones. Esto puede aplicarse especialmente en lo concerniente a su crítica grosera del positivismo, que no sólo se limitaba a una teoría objetivista de la ciencia y al pragmatismo norteamericano, sino que también incluía la teoría de sistemas y la sociología de Durkheim [3] y que, por tanto, impidió cualquier tipo de confrontación desprejuiciada y de posibles consecuencias fructíferas con las tradiciones sociológicas francesa y americana; esta observación se puede aplicar no en menor medida para el reducido concepto de cultura que se manejaba, ajustado, en un principio, a las instituciones socializadoras y pedagógicas y, al final, exclusivamente a los productos estéticos, por lo que se bloqueó considerablemente la recepción de esas tradiciones sociológicas de la cultura que, como, por ejemplo, el caso de la historia cultural inglesa y sus investigaciones sobre la clase obrera, eran capaces de abrir sus categorías a aquellos fenómenos culturales que se habían preservado con toda claridad en los estilos de vida de los grupos correspondientes [4].

A la vista del hecho de que la tradición representada por Adorno y Horkheimer pasó por alto cualquier conexión con los problemas relevantes para la sociología, los obstáculos con los que ha de encontrarse toda tentativa de desarrollar una Teoría Crítica de la sociedad ya no dogmática sólo pueden ser destruidos en el momento en el que, más allá de esta tradición, se puedan encontrar los conceptos teóricos básicos que permitan ir más allá y remplazar la vieja noción filosófico-histórica de «dominación de la naturaleza». De ahí que el estéril dualismo de psicología y economía al que permaneció atada la Escuela de Frankfurt en todas sus fases de desarrollo no pueda ser eficientemente superado desde dentro, esto es, estando de acuerdo con el modelo conceptual fundamental que le sirve de guía, sino sólo partiendo de un nuevo marco teórico de orientación que prometa ser justo con la *peculiaridad de lo social* de otra forma.

En las décadas de los sesenta y los setenta, los intentos de realizar un cambio de orientación de este tipo dentro del contexto de la Teoría Crítica de la sociedad procedieron de forma manifiesta, sobre todo, de dos

planteamientos que parecen compartir un rasgo común: la renuncia del modelo filosóficohistórico de dominación de la naturaleza y al mismo tiempo el intento de dar respuesta a las cuestiones centrales —tanto para la tradición marxista como para la Teoría Crítica— acerca de los modos de dominación y la forma de integración visible en las sociedades tardocapitalistas. Estas teorías, desarrolladas, por un lado, por Michel Foucault y por Jürgen Habermas, por otro, son percibidas hoy como escuelas de pensamiento que compiten respectivamente por ser la continuación de la Teoría Crítica desarrollada por Adorno [5]. Ambas comparten el objetivo de querer remplazar la imagen que describe la sociedad como una suerte de resultado de funciones cognitivas procedentes de un sujeto genérico, capaz de actuar instrumentalmente, por un modelo teórico que arranca de entrada con una definición previa de lo que se entiende como acción social. Ciertamente, esta despedida en común de un concepto de trabajo determinado por la filosofía de la historia, que abre el camino a un dominio fenoménico de investigación de lo social bastante ajeno hasta la fecha a la tradición de la Teoría Crítica, es también, por así decirlo, el único común denominador de las teorías sociales de Foucault y Habermas, dado que ambos intentarán explorar el campo de la acción social desde extremos opuestos.

La teoría social de Michel Foucault [6] nace en principio en el contexto de la crítica estructuralista a la tradición de las ciencias humanas desarrolladas al hilo de una filosofía del sujeto; el objetivo de descifrar las formas sociales del saber como figuras textuales independientes del sujeto determina la primera fase de su trabajo teórico (capítulo 4). Ahora bien, sólo en la medida en que Foucault es capaz de superar las paradojas de este programa puede decirse que se le abre un ámbito de fenómenos dentro del ámbito de lo social entendido como una red de acciones estratégicas; este modelo de acción estratégica es, como se pondrá de manifiesto más adelante, el núcleo teórico de Foucault en la segunda fase de su producción, proyectada por él como una teoría del poder (capítulo 5). Sin embargo, el intento de construir una teoría social exclusivamente sobre las bases de un concepto de «lucha social» tendrá como resultado dificultades, fácilmente demostrables, que obligarán a Foucault, en sus investigaciones históricas desarrolladas bajo el hilo conductor de su teoría del poder, a desplazarse hacia un modelo conceptual próximo al de la teoría de sistemas; observada desde este punto de vista, la teoría de la sociedad de Foucault representa, en último término, una suerte de disolución teórico-sistemática de los contenidos desarrollados en *Dialéctica de la Ilustración* (capítulo 6); por su parte, frente a esta posibilidad, como trataré de mostrar en lo que sigue, se puede también comprender la teoría de la sociedad de Habermas en términos generales como una «transformación teórico-comunicativa» de la *Dialéctica de la Ilustración*.

Notas al pie

[1] Una panorámica general de las discusiones originadas por los escritos estéticos de Adorno la ofrece el volumen recopilatorio de B. Lindner y W. M. Lüdke (eds.), M*aterialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, *op. cit.*

[2] Una mirada instructiva a la discusión filosófica de los ensayos adornianos la brinda Th. Baumeister en «Theodor W. Adorno - nach zehn Jahren», *Philosophische Rundschau*, 28, cuadernos 1-2, pp. 1 y ss.

[3] Sobre todo, la crítica a Durkheim de Adorno (Th. W. Adorno, «Einleitung», en, E. Dürkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M., 1970, pp. 7 y ss.) tendrá evidentes consecuencias a la luz de esta perspectiva tan negativa.

[4] Este punto ya ha sido confirmado por Wolf Lepenies en su «Arbeiterkultur. Wissenschaftssoziologische Anmerkungen zur Konjunktur eines Begriffs», en: *Geschichte und Gesellschaft* v (1979) 1, pp. 125 y ss., para esto: p. 134; una interesante excepción la ofrece en este sentido la investigación —realizada dentro del propio Institut für Sozialforschung— de Ursula Jacrisch: *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt, 1975, que, además, se apoya en los resultados obtenidos en las investigaciones subculturales inglesas.

[5] Con su proyecto de una teoría de la sociedad fundada teórico-comunicativamente, el propio Habermas reivindica su pretensión de seguir partiendo, aunque revisando algunos de sus presupuestos básicos, de las motivaciones originarias de la Escuela de Frankfurt: cfr. J. Habermas, *Theorie des Kommunnikativen Handelns*, Frankfurt, 1981, sobre todo, cap. IV y VIII [trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2003]; es incluso más interesante por ello que la teoría social de Foucault, que comienza sin hacer referencia a la tradición de la Teoría Crítica, parezca presentarse cada vez más como una suerte de continuación de la filosofía de la historia de Adorno; cfr., de forma ejemplar, Jochen Hörisch: «Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischem Kritik des Subjekts», en: B. Lindner y W. M. Lüdke (eds.), *Materialien zur Ästhetischen Theorie*, op. cit., p. 397 y ss.; J. Bauch, «Reflexionen zur Destruktion der teleologischen Universalgeschicte durch den Strukturalismus und die kritische Theorie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXV (1979) 1, pp. 81 y ss.

[6] Como algunas de las observaciones revelan, los capítulos sobre Foucault se escribieron antes de su muerte; de ahí que no fuera capaz de tener en cuenta los volúmenes II y III de su *Historia de la sexualidad* (respectivamente: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, París 1984), que vieron la luz pocos días antes de su fallecimiento. [Trad. castellana: *Historia de la sexualidad*. México, Siglo XXI, 1996].

4

EL ANÁLISIS HISTÓRICO DEL DISCURSO EN FOUCAULT. LAS PARADOJAS DE UNA APROXIMACIÓN SEMIOLÓGICA A LA HISTORIA DEL SABER

De entrada, puede decirse que la reflexión de Foucault se ubica en la tradición de la escuela de Durkheim, al menos en la medida en que él atribuye a la etnología una posición especial entre las ciencias humanas. Ciertamente, ésta ocupa este lugar especial, pero no porque, en cuanto disciplina complementaria a la sociología, investigue los modos de integración de las sociedades primitivas y, de este modo, proporcione una base empírica al conocimiento susceptible de ser contrastado con el estudio de las sociedades desarrolladas industrialmente [1]. En realidad, Foucault otorga a la etnología un estatuto metodológicamente privilegiado por diferentes razones que las de Durkheim. Este estatuto se justifica según él por el hecho de que la etnología no explora simplemente ámbitos de la experiencia humana que se han ido acumulando históricamente, sino que busca comprender la totalidad de las decisiones inconscientes previas y las formaciones normativas que hacen culturalmente posible en general la experiencia cognitiva que los hombres tienen de sí mismos. La etnología se distingue del resto de las viejas ciencias humanas así como de las ciencias sociales más recientes por su comprensión de que el objeto común del conocimiento científico-social —a saber, el sujeto humano— no es algo dado de antemano con toda evidencia, sino algo que primero ha sido producido por los códigos cognitivos y normativos de una determinada cultura. Por decirlo de otro modo: la etnología puede lograr una compresión más profunda que otras disciplinas, habida cuenta de que lleva a la conciencia los presupuestos culturales generales del conocimiento científico. Es este factor el que permite que sobresalga dentro del canon de las ciencias humanas como una teoría del «inconsciente cultural» y que pueda cumplir un papel sólo comparable al del psicoanálisis. Foucault termina precisamente *Las palabras y las cosas* con esta concreta caracterización de las similitudes metodológicas entre la etnología y el psicoanálisis. Al final de una investigación que ha reconstruido históricamente bajo la forma de la arqueología las condiciones culturales epistémicas del origen de las ciencias humanas, pone de manifiesto hasta qué punto la experiencia científica de estas dos disciplinas marca el punto final de la época de estas ciencias, una vez que ellas han puesto en cuestión desde los dos frentes la certeza que el hombre tenía acerca de sí mismo:

> La etnología, como el psicoanálisis, no interroga al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; lo mismo que el psicoanálisis, atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus límites [...] la etnología, a su vez, permanece dentro de la relación singular que la *ratio* occidental establece con todas las otras culturas; y a partir de allí dibuja los contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización, de su vida, de sus necesidades, de las significaciones depositadas en el lenguaje; y ver surgir detrás de estas representaciones las normas a partir de las cuales los hombres realizan las funciones de la vida, pero rechazando su presión inmediata, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas sobre el fondo de los cuales les es dada cualquier significación. El privilegio de la etnología y del psicoanálisis, la razón de su parentesco y de su simetría, no deben buscarse en una cierta preocupación que tendrían ambas por penetrar en el profundo enigma, en la parte más secreta de la naturaleza humana; de hecho, lo que se refleja en el espacio de sus discursos es, antes bien, el a priori histórico de todas las ciencias del hombre: las grandes cesuras, los surcos, las particiones que, en la *episteme* occidental, han dibujado el perfil del hombre y lo han dispuesto para un posible saber [2].

Foucault, evidentemente, cuando introduce aquí la idea de una etnología entendida como una «contraciencia» que, al igual que el psicoanálisis, se dirige hacia un sistema de reglas que determina inconscientemente la acción humana —y de este modo cuestiona indirectamente las ingenuas seguridades naturales de las ciencias humanas—, tiene en mente la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Pues fue Lévi-Strauss, en verdad, quien empezó a aplicar sobre

la investigación de las sociedades arcaicas ese procedimiento científico que comprendía inicialmente los fenómenos etnológicamente interesantes del comportamiento matrimonial o la narración de mitos como fenómenos en primer término lingüísticos bajo la forma de un sistema cerrado de signos que, luego, en un segundo paso, podía ser reducido a sus más pequeños elementos informativos respectivos y, finalmente, tras la reconstrucción de sus reglas de combinación específicas, expuesto como un fragmento de la lógica inconsciente subyacente a una cultura [3]. Aquí, no obstante, lo que está en juego y resulta de interés para Foucault no es tanto la caracterización metodológica de la etnología como una ciencia del «inconsciente cultural» —una idea que quizá no resulte tan obvia y que hoy, al menos en la interpretación aportada por Lévi-Strauss, resulta cuestionable [4]; lo realmente sorprendente del asunto reside más bien en el hecho de que, no percibiendo aquí ninguna dificultad, Foucault separe la etnología de su conexión sustantiva con las culturas primitivas y la exponga como una ciencia universal del «sistema de una cultura existente». La etnología, por mucho que se la presente así, ya no es sólo una teoría de las culturas sin escritura; es la teoría de los presupuestos inconscientes del pensamiento y de los sistemas normativos de toda posible cultura en un sentido tan general que incluso el propio proyecto foucaultiano de un arqueología de las ciencias humanas parece caer bajo este modelo. Esto permite suponer que Foucault, en el bosquejo metodológico de la etnología, lo que está haciendo realmente es perfilar la autocomprensión de su propia práctica de investigación. Por tanto, *Las palabras y las cosas* va a concluir, si esta hipótesis es acertada, con un capítulo que presenta el modo de funcionamiento de esa disciplina, sobre cuya base metodológica ella misma opera desde el comienzo como historia de la ciencia.

Por ello, si el capítulo final de *Las palabras y las cosas* no nos lleva a engaño, la teoría social foucaultiana surge inicialmente con la autocomprensión de que se trata de una ciencia como la etnología. A primera vista esto resulta paradójico, habida cuenta de que Foucault en sus tres grandes investigaciones de la década de los sesenta —el estudio acerca de *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* [5]— desarrolla las líneas básicas de una teoría de la modernidad europea bajo la forma de una reconstrucción histórica de los sistemas de conocimiento que la determinan culturalmente. Ahora bien, ¿cómo puede este periodo «histórico-científico» de su trabajo, que marca el fin de una fase orientada a la crítica literaria y a los trabajos histórico-psicológicos [6], y que sólo más tarde (en las investigaciones metateóricas de *La arqueología del saber* y «El orden del discurso»), recibe un fundamento metodológico [7], quedar englobado bajo el rótulo unificador de «etnología», si estos análisis primeramente se aplican a esas formas culturales de orientación que han dotado de integración a las sociedades de la Europa ilustrada desde el fin del siglo XVIII? La tarea que Foucault asigna a su teoría de la socie dad entra a primera vista en contradicción con la propia comprensión que él mismo tiene de su propia ciencia; en él la etnología no sólo asume el papel central de una «contraciencia» que hace tambalear la inveterada confianza incontestable de las ciencias humanas en sí mismas, sino que ella es al mismo tiempo la disciplina teórica que él aparentemente asocia con sus investigaciones. Foucault, por tanto, reivindica para el análisis histórico-científico de la misma cultura a la cual pertenece una disciplina cuya característica teórica está marcada por el hecho de que se desarrolló en los análisis de las culturas ajenas. Para exponer su objetivo de desarrollar una teoría de las formas europeas de conocimiento, él hace uso del nombre de una ciencia que originariamente surge en conexión con el análisis de las civilizaciones extraeuropeas.

Esta paradoja inicial de los escritos foucaultianos desaparece tan pronto accedemos a la idea filosófico-social fundamental que, en cierto sentido, guía la motivación última de su primer trabajo; en ella van a tomar cuerpo las experiencias literarias de la novela postsurrealista como el determinante marco conceptual del estructuralismo científico-social. Es la intención de lograr un distanciamiento o extrañamiento artificiales con respecto a la propia cultura la que permite a Foucault, según afirma en una conversación con Paolo Caruso, dar a sus investigaciones histórico-científicos el rótulo de «etnología»:

> Alguien podría definir este trabajo [el propio de Foucault, A. H.] como un análisis de los hechos civilizatorios que definen nuestra cultura, y en esa medida, se trataría de algo así como una etnología de la cultura a la que pertenecemos. Yo, en realidad, intento situarme a mí mismo fuera de la cultura de la que pertenezco con objeto de poder analizarla en sus condiciones formales o con el propósito, por así decirlo, de ejercer su crítica; pero no tanto

> para desacreditar sus valores como para observar cómo ellos en realidad nacieron. Analizando las condiciones de nuestra racionalidad, pongo en cuestión nuestro lenguaje, mi lenguaje, cuyos orígenes trato de analizar [8].

Si Foucault, de este modo, cifra la peculiaridad de su trabajo de investigación histórica en analizar los componentes elementales de su propia cultura occidental, por así decirlo, «desde fuera», resulta plausible el uso del nombre de la disciplina que elige para llevar a cabo su empresa. La etnología es aquella disciplina dentro de las ciencias sociales a la que, si atendemos a sus orígenes teóricos, corresponde la tarea de investigar, poniendo al margen el propio marco de comprensión característico de una cultura científica, otra cultura, la de una civilización arcaica que es extraña. Dado que la etnología tiene que poder levantar puentes entre las diferencias existentes entre las diversas concepciones de la realidad en liza, puede decirse que las dificultades metodológicas que están relacionadas con este tipo de procedimiento científico están presentes en la historia de la disciplina desde sus comienzos. Si Foucault aquí hace uso de la especial perspectiva y verticalidad en la que la etnología se presenta como ciencia es para explicar la exigencia que se le aparece conjuntamente con su propia teoría de la sociedad: así puede observar los «hechos civilizatorios» de la cultura europea desde la misma posición «exterior» que adopta necesariamente la etnología a la hora de investigar la cultura de una civilización hasta ahora desconocida. Foucault, que, si atendemos a su procedencia teórica, se considera un historiador de las ciencias, entiende por la expresión «hechos civilizatorios», sobre todo, los sistemas de saber que determinan la cultura de una sociedad; sistemas de saber cultural que determinan el rostro de la modernidad europea, comprendidos históricamente por él como productos de los cambios del siglo XIX. Sólo el intento de analizar estos sistemas de saber cultural desde la perspectiva de un observador externo constituye la particular aportación y el estímulo genuino de la teoría de la sociedad originaria de Foucault.

El beneficio teórico que Foucault espera de un intento de estas características es fácil de adivinar: los componentes elementales de un contexto cultural de vida han de poder aparecer a la vista de una forma a la vez desprejuiciada y desnuda, puesto que son percibidos desde la perspectiva de un saber extraño. La peculiaridad de una cultura se nos revela precisamente en la medida en que nos salimos fuera del marco perceptivo cuya evidencia en primera instancia nos resulta natural y aprendemos adoptar el punto de vista, por así decirlo, de un observador extrañado. Como es obvio, con esta exigencia de que su teoría de la sociedad adopte una perspectiva externa con respecto a su propia cultura, Foucault tiene que cargar con un planteamiento no poco arriesgado en lo que respecta al peso de la argumentación; tiene que poder mostrar, concretamente, cómo la investigación sociológica, en el contexto de una investigación de su propio contexto cultural, puede ser capaz de este tipo de extrañamiento perceptivo, toda vez que en su propia comprensión de la realidad, en su marco conceptual y sus convicciones lógicas, está tan estrechamente ligada al contexto cultural que éste debe ser examinado. Esta pregunta sólo puede evitarse si se asume que, dentro de una sociedad determinada, la sociología en principio tiene que reproducir los resultados científicos que la etnología ha de producir cuando se confronta con una sociedad que le es desconocida. De una premisa semejante parten esas teorías sociológicas que están convencidas de que, dentro de una y misma sociedad, los grupos sociales han formado interpretaciones y mundos cotidianos tan diferentes de la realidad que han de confrontarse entre sí como si fueran culturas extrañas; bajo esta suposición teórica, que desde luego Foucault no comparte, tiene pleno sentido plantear una vía práctica de investigación que recientemente sí ha propuesto, por ejemplo, la sociología de la cultura inglesa con su proyecto de una etnografía de la cultura de las clases sociales bajas. Es aquí donde se plantea a la sociología un problema análogo al de la etnología, ya que se entiende que la investigación sociológica que sale fuera del horizonte familiar de su ciencia desarrollada encuentra tan extraña a la «segunda» cultura de su propia sociedad como la investigación etnológica la cultura de una civilización arcaica [9].

Para Foucault, sin embargo, que, por lo general, deja sin atender la hipótesis sociológica de la existencia de mundos culturales diferentes dentro de una misma sociedad, la investigación sociológica no siempre adopta necesariamente una perspectiva exterior frente al otro ámbito del contexto vital social. Como se verá, el concepto teórico-lingüístico de cultura, del que él de

forma implícita hace uso en sus investigaciones histórico-científicas, se desarrolla, sobre todo cuando se habla de «episteme» o de «discurso», de tal forma que define el modelo de pensamiento que determina a una sociedad en su totalidad durante un periodo específico. De aquí se deriva para Foucault la tarea de tener que mostrar en primer lugar cómo es posible que su propia teoría social sea metodológicamente capaz en general de adoptar una perspectiva extraña o ajena hacia su propia cultura, toda vez que ella, como todas las restantes ciencias, se encuentra determinada y ligada en principio al modelo de pensamiento dominante de su tiempo.

Se trata en realidad de un problema teóricamente difícil de resolver. A fin de ser capaz de distanciarse de su propia cultura, de tal forma que ésta aparezca exactamente como una cultura más, se necesitan determinadas operaciones metodológicas que puedan depurar por completo el específico lenguaje teórico de todas las posibles huellas de esa forma de pensamiento, culturalmente forjada, que en cierta medida asume un carácter pretendidamente neutral. Foucault, por lo tanto, puede con todo derecho reclamar para su teoría social la perspectiva de un observador que ha llegado a extrañarse de su propia cultura sólo si él es capaz de poner de manifiesto cómo puede paulatinamente liberarse a sí mismo del contexto tradicional de su cultura científica y, por tanto, adoptar una posición neutral respecto a ella. Este arriesgado movimiento nos da una pista para reconocer cuál es, en términos metodológicos, la idea conductora y el núcleo filosófico-social del planteamiento originario foucaultiano; por medio de un acto de autodepuración conceptual, la teoría social tiene aquí que liberarse a sí misma de todo modelo de pensamiento propio de la cultura que ha de investigarse a fin de poder lograr con respecto a ella la perspectiva distanciada propia de la etnología. Desde esta posición, puede comprenderse cuál es la función específica que asume para Foucault la crítica de la tradición de la filosofía reflexiva, así como puede también advertirse el singular valor que va a ocupar en su pensamiento su adopción de los presupuestos básicos del estructuralismo.

Puede que el estímulo para desarrollar la idea de una etnología de la propia cultura Foucault lo llegara a recibir originariamente de su relación con los textos literarios. En un conocido ensayo que versa sobre los motivos centrales de las novelas de Maurice Blanchot, él mismo sintetiza en la expresión «pensamiento del afuera» los contenidos experimentales que han desembocado en el vanguardismo literario francés; «[...] este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia [...]» [10]. Foucault tiene aquí en mente a escritores como Antonin Artaud, Pierre Klossowski o el mismo Maurice Blanchot cuando habla de una «desaparición del sujeto» en la literatura francesa; a esta descripción estéticamente extrañada de un mundo en el que el sujeto humano es sometido al automatismo sexual de su cuerpo, las silentes leyes de su lenguaje o a la anónima secuencia de los acontecimientos diarios, corresponde, en el positivismo artificioso del «noveau roman», la imagen de una sociedad en la que los hombres se encuentran como si fueran seres sin sensibilidad; a esta corriente literaria francesa de posguerra Foucault también le dedicará un artículo, poniendo así de manifiesto una tentativa comparable de exteriorización literaria de la realidad en un proceso eventual liberado ya de una experiencia subjetiva de sentido [11]. Foucault, por tanto, trata de entender ambas tendencias literarias como testimonios de un extrañamiento estético en el que las acciones se desplazan del horizonte de sentido del sujeto a la objetividad de una serie de hechos privados de significación. Cualquier corte dentro de un contexto de acción social emerge a la vista como un hecho desnudo que no es ya susceptible de recibir ya ninguna interpretación, y, por lo tanto, también como observado desde la perspectiva de un observador en absoluto familiarizado con un horizonte de sentido previamente aceptado.

Cierto es que la vanguardia post-surrealista apenas podía, efectivamente, proporcionar a Foucault algo más que un primer impulso hacia la idea de un distanciamiento metodológicamente consciente con respecto a la propia cultura; sin embargo, a todas luces, ella indicaba la dirección hacia la que él orientó su tentativa de neutralización conceptual científica para que su teoría de la sociedad pudiera adoptar una perspectiva exterior más allá de la propia cultura. Y es que Foucault percibe en esa «apertura de un lenguaje en el que el sujeto está excluido» [12] el punto de convergencia subterráneo con esos experimentos literarios que habían sido emprendidos por Blanchot, Klossowski

o Robbe-Grillet en su obra novelística: justo por el hecho de que aquí en cierta medida las figuras lingüísticas se convierten en elementos activos, pierde el individuo humano la posición de privilegio de la que disponía hasta ahora como sujeto determinante de la acción para convertirse en el objeto de un hecho lingüístico que le desborda. Es decir, el hombre deja de ser el centro existencial de un curso de acción con el que topa y termina dominando, para convertirse más bien en alguien desbordado casualmente y arrojado a una cadena de acontecimientos sin sentido producida por las reglas del lenguaje. Éste es el consecuente, aunque no del todo claro, desarrollo que puede servir para sintetizar las interpretaciones teórico-literarias de Foucault. Él de algún modo intentará precisarlo en el terreno filosófico-social y hacerlo fructífero dentro de su objetivo de crear una teoría de la sociedad orientada etnológicamente; con la comprensión, en efecto, de que los mismos sujetos individuales están subordinados a reglas lingüísticas que están por encima de ellos, él aparentemente trata de acceder a la clave que le permita poder percibir desde la extrañeza el contexto cultural europeo.

Foucault toma indirectamente de su estudio de la literatura novelística una indicación acerca de la forma de pensamiento que ha marcado la autocomprensión de la modernidad europea, modelo fundamental, por tanto, de ese contexto cultural del que su propia teoría de la sociedad trata de desmarcarse y distanciarse metodológicamente. Cuando los experimentos de la vanguardia literaria apuntan, como rasgo común, al apresamiento del sujeto en un acontecer estético que va mucho más allá del horizonte de sentido individual, tiene lugar justo lo contrario de un contenido de conciencia tal como se entiende, es decir, algo distinto de la suposición de que existe un poderoso sujeto de la acción, el centro nervioso del modelo de pensamiento de la cultura dominante; aquí, uno ha de ganar teóricamente distancia respecto a esta cultura para poder desarrollar un análisis de la sociedad en una posición «externa» comparable a la de la literatura. Esta línea de argumentación revela ya básicamente el punto de partida y la solución de la operación metodológica por medio de la cual Foucault intenta desmarcar a su teoría social del horizonte conceptual de su propia cultura y desplazarla a la posición propia de un observador extrañado. El punto de partida de esta operación metodológica descansa en la descripción y crítica del concepto de sujeto que ha dominado la tradición del pensamiento europeo; una concepción según la cual el individuo humano obtiene su característica más propia en virtud del hecho de que se conoce a sí mismo en la objetivación de su acción y que, al mismo tiempo, puede regresar a sí mismo reflexionando sobre dichas objetivaciones. Este modelo teórico de la filosofía de la reflexión es el que Foucault explora siguiendo sus orígenes históricos en el tránsito que va del siglo XVIII al XIX en el importante capítulo noveno de *Las palabras y las cosas* y en la también relevante introducción a la *Arqueología del saber*, donde él investiga sus implicaciones para la teoría de la historia. Es aquí donde el primer paso del proyecto de una neutralización metodológica de la teoría social asume la forma de una crítica de la filosofía tradicional de la historia. En lugar de ésta, por consiguiente, aparece ahora un aparato instrumental científico-social que se ha desembarazado ya de todas las impurezas conceptuales de la tradición teórica de la filosofía de la reflexión; será en su *Arqueología del saber* donde Foucault desarrolle su plan de bosquejar el marco conceptual de esta relativa neutralización de la teoría social por medio de una compleja argumentación. Llegados aquí, el segundo paso en el proyecto de una neutralización de la teoría social pasa por la construcción de un nuevo discurso teórico; Foucault de esta forma se deja guiar por las corrientes estructuralistas de las ciencias sociales e históricas para poder desarrollar un sistema de conceptos básicos que opera sin ninguna referencia a las actividades de un sujeto consciente y, por lo tanto, es capaz de enfrentarse a la tradición europea de pensamiento como algo extraño o ajeno.

Foucault explica inicialmente la peculiaridad teórica del concepto de sujeto propio de la filosofía de la reflexión sólo desde el ámbito de la historia de la ciencia. En la investigación desarrollada en *Las palabras y las cosas* [13], data a finales del siglo XVIII el nacimiento de esa Modernidad europea que, según él, ha producido la forma de pensamiento representada en la filosofía del sujeto. Su hipótesis es la siguiente: en el umbral del siglo XIX, el mundo clásico de la representación, en ese momento convencido de que la realidad estaba constituida simbólicamente, empezó a desmoronarse una vez que las ciencias encontraron un dominio fenoménico peculiar —esto es, una realidad no

reducible a su función de signo— en la naturaleza orgánica y en el mundo social y «el hombre» se desplazó inmediatamente al centro cultural del espacio cognitivo. En la Modernidad europea éste asumirá de ahora en adelante la función epistemológica clave que en el modelo clásico de pensamiento tenía que ocupar el lenguaje, que representaba la única instancia de mediación posible entre un sistema de signos capaz de abarcarlo todo y una realidad autosubsistente. En su lugar puede entrar en escena ahora el individuo humano por sí mismo porque, como consecuencia de una transformación total del sistema de saber, éste por vez primera se convierte en parte constitutiva no sólo del lado subjetivo, sino también del objetivo del conocimiento; es decir, para ser más exactos, en condición transcendental de posibilidad de un conocimiento orientado a su vez al hombre empírico y su mundo.

Foucault al llegar aquí no distingue entre las varias versiones disponibles de la filosofía moderna del sujeto más de lo que hicieron otros estructuralistas; para él lo únicamente decisivo es que, bajo los presupuestos ontológicos de la cosmovisión que acaba de emerger, el hombre es comprendido al mismo tiempo como un elemento sustancial del orden natural y como sujeto activo del orden epistemológico; en esa justa medida es el punto de intersección de ambas dimensiones y, por ende, el punto central del mundo capaz de conocerse a sí mismo. Por contraste, la cosmovisión —o «episteme», como dice Foucault — clásica considera al ser humano, ciertamente, como un ser simbólicamente dotado, pero no como una magnitud parcial de un orden natural internamente estable. De tal forma, bajo sus presupuestos ontológicos, no cabe pensar en términos categoriales en una posición especial o imperial del hombre, posibilidades que surgen ahora al percibirse él bajo la forma de «soberano sometido» u «observador observado»:

> Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las 'ciencias humanas' están excluidos del pensamiento clásico: en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural [14].

En el sistema del saber de la Modernidad europea el hombre asume así el doble papel de sujeto y objeto de conocimiento, toda vez que él se puede percibir a sí mismo como parte de esa realidad natural a la que se dirige en términos cognoscitivos. De ahí que, a partir de ahora, esos dominios de realidad —tales como los de la riqueza económica o las formas culturales lingüísticas— que hasta la fecha sólo podían haber sido tomados en serio en calidad de signos, aparezcan ahora como formas históricas de existencia de los seres humanos; es en este momento cuando el mundo se descompone en tantas dimensiones como funciones susceptibles de cumplimentar existen para la autorrealización humana. He aquí la idea fundamental de las ciencias humanas: la justificación teórico-epistemológica de estas ciencias proviene del hecho de que representan esos instrumentos de la actividad investigadora histórico-empírica a través de la cual los seres humanos descubren las regularidades de su propio modo de existencia. En el marco de argumentación de *Las palabras y las cosas* cabe observar en un primer plano el análisis de las consecuencias científicas internas derivadas del corte epistemológico existente entre la episteme clásica y la moderna. Foucault se interesa sobre todo por la dispersión de las ideas básicas de la filosofía del sujeto entre las diferentes ramas científicas surgidas al mismo tiempo que el nuevo sistema de pensamiento; de ahí que su reconstrucción histórica del sistema de saber de la Modernidad europea sea en primer término un análisis descriptivo del aparato arquitectónico interno de esas disciplinas científicas que, con el impulso cognitivo del nuevo concepto de sujeto, fueron capaces de emerger desde el comienzo del siglo XIX.

Ciertamente, en la exposición de su clasificación de las ciencias humanas —clasificación que no es cuestionada en ningún momento, dicho sea de paso [15] —, Foucault no deja de llamar la atención sobre algunos problemas internos a su planteamiento. Él mismo descubre las complicaciones fundamentales derivadas de las nuevas disciplinas de investigación a partir del hecho de que ellas, en la progresiva autorreflexión del sujeto, no sólo encuentran los presupuestos de la existencia humana que son independientes de la conciencia, sino también zonas de despliegue de la acción individual que están ubicadas más allá de la conciencia. Ahora bien, en la medida en que Foucault no intenta

explicar la disolución histórica de la visión de mundo previamente establecida a la luz de los problemas inmanentes surgidos en el desarrollo de la ciencia, tampoco necesita preguntarse directamente por la validez teórica interna del modelo conceptual subyacente a la filosofía de la reflexión. Con el tipo de historia de las ciencias que se encuentra a la base de su investigación de *Las palabras y las cosas*, Foucault sólo aspira a realizar un análisis descriptivo, y lo que hay que describir son esas fases discontinuas en las que el modelo de pensamiento determinante en una época se disuelve en un nuevo modelo de pensamiento revolucionario que no puede a su vez ser explicado desde la constelación interna de problemas inmanente al desarrollo de una ciencia; de esta forma, las diversas ciencias de una época emergen como elementos dependientes de un único modo de pensamiento que es en sí mismo dependiente de un número limitado de decisiones conceptuales preliminares acerca de la condición de la realidad. Es esta idea fundamental la que permite comparar el trabajo histórico-científico del primer Foucault con la autorreflexión analítica teórico-científica llevada a cabo por el trabajo de Thomas Kuhn sobre la noción de «paradigma», un planteamiento, por otro lado, que revela paralelismos con esas corrientes que dan una respuesta escéptica a la pregunta por la posibilidad de un progreso científico partiendo de la evidencia histórica de la existencia de diferentes estilos de racionalidad. Por todo ello, no resulta extraño que la afinidad existente entre los puntos de partida de Foucault y Kuhn haya sido señalada muy pronto por autores como Jean Piaget [16], del mismo modo que la relevancia de la descripción histórica de las ciencias foucaultiana para el desarrollo historiográfico de la teoría analítica de la ciencia haya sido tomada en cuenta entretanto por algunos de sus representantes [17].

Ahora bien, toda posición relativista o historicista en el campo de la historia de las ciencias no puede evitar contestar a la pregunta acerca de qué tipo de racionalidad científica se está usando para analizar y clasificar los diversos tipos de racionalidad científica. Foucault está obligado a abandonar el marco descriptivo de su teoría si quiere poder dar una respuesta a esta pregunta; es esto lo que sucede tres años después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, concretamente en 1969, con la investigación expuesta en *Arqueología del saber*. La línea de razonamiento de esta obra tiene que ver directamente con la justificación metodológica del modo de proceder implícitamente utilizado en las investigaciones históricas acerca de la historia del saber europeo; indirectamente, esta compleja obra representa el intento, en el plano de la filosofía social, de depurar las categorías y conceptos utilizados en todas las dimensiones referentes a la filosofía del sujeto y, en esa medida, crear el marco metodológico para un análisis etnológico de la propia cultura.

Foucault no puede por más tiempo evitar la confrontación con otras posiciones teóricas rivales y, por tanto, en términos generales, una evaluación racional acerca del modelo reflexivo culturalmente predominante, porque, de no hacerlo, apenas podría justificar en términos teórico-científicos el método de su propia concepción. Por consiguiente, él abre aquí una discusión metodológica con una breve crítica al concepto de sujeto de la filosofía de la reflexión que en muchos aspectos recuerda los argumentos utilizados y desarrollados por Louis Althusser, primero, en la colección de ensayos titulada *Pour Marx* y, más tarde, en colaboración con Etienne Balibar, en *Lire le Capital* [18]. Para Foucault, del mismo modo que también para Althusser, el principal error de la filosofía de la reflexión puede ejemplificarse supuestamente por sus consecuencias en el concepto de historia, una conexión que se puede apreciar sobre todo en la filosofía de la historia de Hegel; o dicho de otro modo: el resultado de la estrategia conceptual de la filosofía de la reflexión es la necesidad de comprender la historia en su totalidad como un producto en el mismo sentido de que el mundo de los objetos, contemplado reflexivamente por el espíritu humano y resultado de sus objetivaciones, aparece también como un producto suyo; la totalidad de los hechos históricos se ordena entonces al servicio del mismo sujeto productor que conforma el mundo de la experiencia humana. El elemento de singularidad del sujeto, requerido para la actividad constitutiva de producir objetos de posibles experiencias, así como para la emergencia de hechos históricos, garantiza la unidad y, por tanto, la continuidad de la historia. El espíritu humano puede comprender así retrospectivamente todos los hechos ocurridos en el curso de la historia como pasos orientados necesariamente al proceso de su autorrealización.

Esta figura hegeliana del pensamiento le sirve aquí por consiguiente a

Foucault como modelo a partir del cual puede explicar también las interpretaciones poshegelianas de la historia de la filosofía. Él las interpreta como posibilidades aún dependientes de una referencia común a un sujeto —identificado ya sea con el espíritu humano o con la clase social— al que se le atribuyen todos los hechos como exteriorizaciones conscientes o inconscientes. Para poder defender una tesis de carácter tan general, Foucault tiene, naturalmente, que hacer desaparecer todas las diferencias objetivas existentes entre la afirmación ontológica, la suposición metodológica o la mera proyección normativa de un sujeto histórico dotado de capacidad sintética; mas sólo al precio de hacer abstracción de todas las diferenciaciones poshegelianas del concepto de historia [19], puede reducir el historicismo alemán y la tradición hegeliano-marxista al mismo «discurso de la continuidad» [20], y comprender al mismo tiempo todo esto, como Foucault hace, en efecto, como una mera derivación del modelo de filosofía de la historia desarrollado por Hegel. La simplificadora perspectiva que aquí emerge es compartida por Foucault una vez más con la crítica althusseriana del historicismo; también en este caso se critica la imagen de la continuidad histórica como correlato teórico de un sujeto de la historia supuestamente unitario [21]; sin embargo, Althusser da cuenta del modelo de historia propio de la filosofía de la reflexión partiendo del interés de la burguesía revolucionaria por justificarse a sí misma, que, a través de la presuposición teórica de un único actor que hace la historia, asegura su propio papel principal como sujeto de acción racional [22]. Foucault, a decir verdad, no abraza una explicación crítico-ideológica de este tenor; la peculiaridad de su argumentación puede más bien cifrarse en el hecho de que explica la problemática aplicación de los conceptos básicos de la filosofía de la reflexión a los procesos sociales a partir del «miedo» de «pensar lo Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento» [23]:

> Si la historia del pensamiento pudiese seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, si estableciera sin cesar encadenamientos que ningún análisis pudiera deshacer sin abstracción, si urdiera en todo cuanto los hombres dicen y hacen oscuras síntesis que se le anticiparan, lo prepararan y lo condujeran indefinidamente hacia su futuro, esa historia sería para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado. La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que muy bien se puede llamar su morada [24].

Según parece, el supuesto que asegura a las diferentes versiones de la historia de la filosofía su pertenencia a una continuidad histórica obedece a una especie de proyección teórica. Las teorías filosóficas de la historia extrapolan sin ningún tipo de cuestionamiento autocrítico el resultado de la autorreflexión epistemológica del Yo, la comprensión de sus propios rendimientos constitutivos, al proceso histórico en su conjunto y por esta misma razón pueden considerar que éste constituye el producto de un sujeto que permanece inalterado. El extraño acontecer de los tiempos históricamente pretéritos se concibe así como forma expresiva de la experiencia humana, objetivación de un espíritu exteriorizado o producto laboral aún no reconocido de una clase social, en todo caso como producción de un actor humano; en virtud de esto, lo históricamente Otro deviene componente familiar de la propia subjetividad, perdiendo así esa extrañeza susceptible de inspirar temor que la caracterizaba en principio. Aunque no se compartan sus presupuestos psicológico-culturales, no puede negarse el interés de esta línea de argumentación, ya que apunta al peligro de una aplicación incontrolada de la filosofía de la reflexión. Ésta sobrepasa descuidadamente su ámbito de competencia tan pronto como el modelo de pensamiento del Yo fundador de sentido se proyecta al hecho histórico. Es entonces cuando el mundo social aparece como el producto de un único sujeto espiritual, y el proceso histórico como la huella de sus permanentes auto-objetivaciones. En el ámbito de la filosofía de la historia este planteamiento, al tener como consecuencia la presuposición ontológica de la existencia de la continuidad histórica de un contexto de sentido, no acierta a dar la relevancia necesaria a los fenómenos de la pluralidad y disparidad de los hechos históricos; es más, desde esta crítica a la idea tradicional de continuidad histórica discursos como el de la *Dialéctica de la Ilustración*, desarrollados al hilo de una versión negativa de una «lógica de la desintegración», pueden ser también cuestionados dentro de un contexto teórico-epistemológico y

criticados por su vínculo con la filosofía de la historia analítica [25]. Foucault reconoce los errores teóricos que comete una filosofía de la historia cuando extrapola la idea de una «función fundadora del sujeto» al ámbito de los procesos sociales. A fin de poder esquivar las trampas metafísicas de esta concepción de la filosofía de la historia, tendrá por tanto que descargar a los conceptos básicos de esta nueva concepción de los lastres de la filosofía de la reflexión tradicional. Sin embargo, en lugar de poner en tela de juicio la singularidad del sujeto histórico, al que se le atribuyen en principio esas funciones fundadores y autoconstituyentes, y de remplazarlo por un modelo mucho más convincente compuesto por una pluralidad de actores históricos, Foucault seguirá más bien el camino opuesto y procederá a eliminar el concepto mismo de sujeto; es decir, no pondrá en cuestión el carácter monológico de la filosofía de la reflexión, sino que más bien rechazará de plano el modelo de pensamiento que le subyace en general. La radicalidad de esta conclusión, que es de la mayor importancia para el objetivo foucaultiano de crear un análisis etnológico de la sociedad, sólo entra en escena, sin embargo, cuando queda clarificado el siguiente paso de su crítica a la filosofía de la historia.

En el desarrollo de esta argumentación serán los conceptos de «documento» y «monumento» los que servirán a Foucault para justificar la existencia de dos modos rivales de considerar la historia. En el concepto de «documento», los testimonios escritos de un tiempo pasado son examinados e interrogados por el significado que queda simbólicamente representado en ellos; el documento preserva el contenido de experiencia de una época previamente existente y fijada en una forma escrita, y gana en significado en general sólo en la medida en que puede ser entendido como la objetivación de proyectos de sentido: «[...] ha sido siempre tratado como el lenguaje de una voz reducida ahora al silencio, como su huella frágil, pero afortunadamente descifrable» [26]. Ahora bien, si el documento es contemplado como un contexto de sentido vertido en un texto, esto entonces significa concebirlo como una forma de expresión, por muy cualificada que sea, de intenciones humanas; de aquí deduce Foucault rápidamente que una concepción histórica apoyada en la interpretación de documentos no puede evitar comprender los hechos históricos como el producto significativo de un sujeto singular. Esta conclusión resulta plausible, no obstante, sólo a condición de que cualquier tipo de expresión simbólica sea vista naturalmente como el producto de un proyecto monológico de sentido; sólo es entonces cuando el texto obtenido en un documento puede aparecer como la objetivación de la intención de un sujeto único (que también puede ser colectivo) y el proceso histórico como una suerte de sucesión diacrónica de sus actos intencionales de sentido. Otra cosa sucedería si un contexto de sentido, tal como ha cristalizado en un documento histórico, se entendiese como el resultado de la interacción de, al menos, dos sujetos; esto último tendría, efectivamente, otra consecuencia: la concepción histórica predispuesta a la interpretación hermenéutica de documentos no tendría que quedar enredada automáticamente en los malentendidos de un concepto de historia filosófico-reflexivo, pues ésta contaría desde el principio con una pluralidad de sujetos activos. Aunque esta posibilidad sería relevante para las pretensiones de su teoría, lo cierto es que Foucault no contempla esta posible distinción; por esta razón, puede valorar la concepción hermenéutica del «documento» como elemento de una concepción de la historia que no puede por menos de recaer conceptualmente en el error metafísico de la filosofía de la historia tradicional; frente a ella, él no tardará en contraponer, como un medio de investigación histórica, lo que denomina el «monumento»:

> Digamos, para abreviar, que la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a 'memorizar' los *monumentos* del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros que, por sí mismo, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*, y que allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos... [27].

Naturalmente, el concepto de «monumento» es escogido por Foucault con toda la intención del mundo; de modo significativo, procede supuestamente del campo de la historia de la arquitectura y no de la historia del espíritu; en contraste con el concepto de «documento», define un testimonio material, y sólo indirectamente simbólico, de tiempos pasados, exactamente como un edificio conmemorativo; su forma original puede básicamente reconstruirse por

la actividad arqueológica, por tanto a través de un trabajo, de valor técnico en realidad, orientado a despejar y recomponer elementos arquitectónicos que se han encontrado de forma dispersa; el éxito de una labor arqueológica semejante se demuestra en primer término en el criterio de adecuación funcional del edificio restablecido y sólo secundariamente haciendo referencia al grado de ajuste histórico con el marco de sentido simultáneamente reconstruido [28]. Todas las asociaciones de sentido surgidas a raíz del concepto de «monumento» apuntan en la misma dirección: todas deben describir un acercamiento en el que la tradición histórica se caracterice no por la interpretación hermenéutica de los contextos de sentido, sino por un análisis de formas textuales próximo al objetivismo. En la medida en que un documento escrito se convierte en un monumento a los ojos del observador, pierde su forma de expresión simbólicamente mediada y deviene el *factum*, vacío de sentido, de una obra escrita compuesta de elementos textuales; el teórico no se enfrenta ya a la tradición como si ésta fuera un contexto de símbolos cargados de significado, sino como una estructura compuesta de meros signos, empíricamente dados. Foucault no quiere decir otra cosa cuando él encomienda a una historia renovada una tarea primordial:

> [...] la de no interpretar el documento histórico, ni tampoco determinar si es veraz y cuál es su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no es, fija elementos, define unidades, describe relaciones. El monumento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual ésta trata de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado, y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones [29].

En tanto que monumentos, las tradiciones documentales del pasado carecen de todo contenido intencional; ya no representan bajo modalidades simbólicas una experiencia históricamente sepultada, sino que son formaciones empíricamente de elementos textuales que se han encontrado. En cuanto tales, ellas no obligan al teórico a interpretarlas retrospectivamente como intenciones cifradas en fragmentos escritos; más bien le confrontan con la tarea de ordenar y clasificar las unidades textuales dispersas bajo puntos de vista funcionalistas. Cabe decir, no obstante, que la propuesta metodológica foucaultiana, por muy evidente que aparezca, no se entiende completamente por sí misma: más aún, sólo obtiene unos perfiles más definidos cuando se aprecia en el contexto de todos esos desarrollos que sirvieron al estructuralismo semiológico para dar respuesta en la Francia de la década de los años cincuenta a la tradición del pensamiento fenomenológico.

La categoría de «signo», que hunde sus raíces en los análisis lingüísticos de Saussure, es el instrumento que utiliza el estructuralismo semiológico para oponerse al movimiento de la filosofía fenomenológica de la conciencia representada sobre todo por Sartre y, originariamente, también por Merleau-Ponty [30]. El punto de partida de la visión de Saussure sobre el lenguaje es plantearlo como un orden finito de elementos discretos de signos; el lenguaje constituye un inventario primordial de unidades marcadas por diferencias internas de las que parte un locutor, en el acto intencional de habla, para construir frases con sentido; de ahí que la función individual del habla sea independiente a su vez de la estructura semiótica de la lengua utilizada, esto es, de ese orden específico de unidades elementales de signos; éste es ya, en principio, el núcleo del argumento que sirve al estructuralismo semiológico para criticar a la tradición de pensamiento ligada a la filosofía de la conciencia [31]. El objetivo de la crítica es la tesis de la autocerteza del Yo. Si, en verdad, la semántica del sentido descansa en un sistema de signos que por sí mismo constituye una entidad autónoma, cualquier acto significativo individual está, en cierta medida, determinado por algo ajeno. Así, si en el acto de autorreflexión el Yo intenta introspectivamente acceder a sus propias realizaciones, ya siempre está sometido de antemano a ese orden de signos extraño y básicamente exterior sólo definido por la diferencia. Por consiguiente, el sujeto es sólo el autor ficticio de sus actos significativos; a sus espaldas opera «el álgebra estrictamente exterior» [32] del signo, que ya ha determinado provisionalmente la posibilidad y los medios del proyecto de sentido.

Partiendo de esta idea básica, surgió durante la década de los sesenta en Francia un impulso orientado a desarrollar toda una serie de tentativas teóricas en este sentido; éstas trataban de demostrar, en un plano generalizado y en diferentes ámbitos del saber, la prioridad del sistema de signos frente a toda

realización significativa procedente del sujeto; entre estos intentos, junto a las investigaciones realizadas en el ámbito de la estructura literaria [33], pueden destacarse, entre otros, la exposición psicoanalítica, propuesta por Lacan, de la diferencia fundamental entre necesidad individual y orden simbólico [34]; o, por otro lado, la crítica histórico-filosófica de Derrida a la categoría de «autoconciencia» [35]. En ambos casos, el punto de vista teórico que guía estos trabajos no es otro que la idea de un sistema de signos lingüísticos al que han de quedar subordinados los actos constitutivos significativos del sujeto. Por este mismo hilo conductor del estructuralismo semiológico parece también dejarse guiar Foucault cuando en *Arqueología del saber* abre su planteamiento con el concepto de «monumento» de forma programática; pues la suposición que aquí se plantea de una fuerza expresiva de los documentos históricos existente bajo el nivel definido por los referentes de sentido sólo resulta plausible si se acepta que el orden de los signos —esto es, el sistema organizativo de los elementos textuales como tal— tiene generalmente una influencia decisiva sobre la autocomprensión de los sujetos que actúan históricamente.

Como la categoría de «monumento» parece indicar, el tema central de *Arqueología del saber* tiene, por tanto, un origen semiológico. La dimensión de sentido representada simbólicamente, adecuada a una orientación de cuño hermenéutico de la tradición histórica, ya no se valora aquí como un punto definitivo de análisis, sino como algo más bien determinado por un orden lingüístico de elementos textuales independiente. Foucault cuestiona el valor científico de las interpretaciones que intentan derivar del testimonio escrito del pasado una referencia al contexto de experiencia de una época histórica o el proyecto de sentido de un grupo social. Las intenciones subjetivas, que aún pueden ser contempladas como fuentes de sentido de las objetivaciones que han de ser objeto de desciframiento hermenéutico, no pueden ser consideradas como una instancia primaria, puesto que ellas mismas están subordinadas a un orden de signos exterior. Los seres humanos sólo entienden significativamente su experiencia de sí mismos y de su medio bajo los marcos semánticos de un mundo ordenado categorialmente; pero este orden lingüístico no es obra de actos semánticamente constitutivos realizados por sujetos, sino el producto de una distribución en sí misma arbitraria de diversos signos elementales; la situación del sistema —en la que respectivamente se encuentran los signos definidos tan sólo por su diferencia recíproca— es la que decide en última instancia sobre lo que los hombres son capaces de realizar tanto en lo que afecta en general a su comprensión como a su experiencia de sentido; de ahí que una concepción de la historia guiada hermenéuticamente que persiga alcanzar significados representados simbólicamente en los documentos descubiertos sólo pueda permanecer en el mundo superficial de un sujeto sólo potenciado por sus propias intenciones; en cambio, sólo una concepción de la historia que perciba el documento como monumento e investigue el modo de organización respectivo de sus elementos textuales, es capaz de destruir de manera lo bastante consistente las ilusiones en las que recaen los sujetos sobre sí mismos; sólo ésta considera sin ilusiones en qué medida las intenciones humanas se forman en cierta medida en el extraño lenguaje de un sistema de signos anónimo.

A lo largo de esta cadena de reflexiones puede seguirse el plan metodológico que Foucault desarrolla cuando contrapone el concepto de «monumento» al de «documento»: a la luz de esta distinción queda claro que a él no le basta con la superación de un concepto de historia idealizado por la filosofía de la reflexión; lo que él intenta en realidad es ir más allá del horizonte de un modelo de pensamiento en el que se atribuye al individuo humano la función cognitiva de producir su propio mundo de la experiencia. Foucault de antemano renuncia a la posibilidad de poner a prueba las versiones tradicionales de la filosofía de la reflexión a causa de sus debilidades y, en el caso de que sea necesario, corregirlas; mediante una conclusión muy característica de todo el estructuralismo semiológico, él remplaza por completo estas versiones por un modelo opuesto de pensamiento en el que la función cuasi-transcendental de constitución del mundo no se atribuye ya a las acciones monológicas de un Yo o a los rendimientos hermenéuticos intersubjetivos de los sujetos, sino a un sistema de signos no intencional. La estructura de un orden objetivamente neutral de signos determina la forma subjetivamente necesaria de toda posible experiencia [36]. Si éste es el presupuesto básico de una teoría social que ha pasado por la escuela semiológica estructuralista, su resultado

más inmediato ha de ser también otro concepto de historia intelectual. Si el orden cognitivo del orden social se concibe como el producto de un sistema de signos privado de un sujeto en el sentido de Foucault, la historia intelectual humana ya no puede ser contemplada como un proceso histórico que pudiera seguir un curso continuo de aprendizaje o por lo general impulsada por las iniciativas cognitivas de los sujetos. Dado que las operaciones cognitivas elementales de los individuos humanos están insertas en el esquematismo ontológico de un orden de reglas que las precede, esas reglas —que conducen los signos materialmente arbitrarios a un orden específico— son el elemento portador real de la historia intelectual; las ordenaciones de signos sintetizadas por el poder anónimo de las reglas no se transforman por el impulso sistemático de problemas de aprendizaje —en realidad, no dan aquí ninguna respuesta—, sino por el impulso contingente de los acontecimientos históricos. De este modo, una vez que el proceso histórico es visto sin ilusiones antropocéntricas puede entenderse como la sucesión discontinua de órdenes de signos internamente infundados que fuerzan a los hombres a entrar en el marco semántico de una determinada interpretación del mundo.

En este preciso sentido puede Foucault situar un concepto revisado de historia intelectual a la cabeza de sus reflexiones teórico-científicas. El propio título de «arqueología», que corresponde al concepto de «monumento», busca subrayar precisamente este hecho. En las formulaciones que Foucault elige para definir su nuevo modelo de historiografía, van a influir sobre todo las sugerencias terminológicas de la epistemología de Gaston Bachelard [37] y el modelo histórico de la escuela de los *Annales* [38]; el lado negativo de su planteamiento lo ofrecerá a su vez la concepción histórica basada en el modelo filosófico-reflexivo, esta vez bajo el aspecto diacrónico de la «historia global»:

> [...] El proyecto de una historia global es el que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio —material o espiritual— de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un periodo, la ley que da cuenta de su cohesión, lo que se llama metafóricamente el 'rostro' de una época. Tal proyecto va ligado a dos o tres hipótesis: se supone que entre todos los acontecimientos de un área espacio-temporal bien definida, entre todos los fenómenos cuyo rastro se ha encontrado, se debe poder establecer un sistema de relaciones homogéneas [...] Se supone, por otra parte, que una misma y única forma de historicidad arrastra las estructuras económicas, las estabilidades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete todos al mismo tipo de transformación; se supone, en fin, que la propia historia puede articularse en grandes unidades [...] Sion estos postulados los que la nueva historia revisa cuando problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación. Pero no es que trate de obtener una pluralidad de historias yuxtapuestas e independientes las unas de las otras: la de la economía al lado de las instituciones, y al lado de ellas todavía la de las ciencias, de las religiones o de las literaturas; tampoco es que trate únicamente de señalar entre estas historias distintas coincidencias de fechas o analogías de forma y de sentido. El problema que se plantea entonces —y que define la tarea de una historia general— es el de determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre estas distintas series, qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes... [39].

Ahora que esta visión programática del concepto de «monumento» y su correspondiente concepción de la historia han quedado clarificados a grandes rasgos, uno no debería olvidar, naturalmente, que el proyecto metodológico de Foucault en su conjunto está influido por el objetivo de investigar en términos etnológicos la civilización europea. En este sentido, *Arqueología del saber* constituye una suerte de etnología en el plano de la historia de las ideas; puesto que la visión arqueológica de la historia contempla el material documental del saber de la tradición europea como si fueran estructuras textuales monumentales que están compuestas de elementos lingüísticos pre-significativos, ella adopta aparentemente la función de ese observador externo que se encuentra con los fragmentos escritos ininteligibles de un mundo cultural ya pasado. Por ello resulta bastante evidente el sentido último que Foucault quiere asignar al título de «arqueología» [40]: éste surge de la circunstancia de que una teoría social al servicio de los supuestos básicos del estructuralismo semiológico ha de adoptar, como es obvio, una perspectiva exterior desplazada de su propia sociedad, toda vez que tiene que prohibirse de entrada un acceso significativamente inteligible a la realidad simbólica de una cultura. De ahí que en la autocomprensión del propio Foucault el *leit-motiv* del planteamiento teórico semiológico converja propiamente con la exigencia de una etnología orientada a la propia cultura; su reflexión teórico-lingüística es, por así decirlo, el medio estratégico del que se sirve para poder situarse en el lugar del observador externo.

Sólo si se tiene continuamente en cuenta el trasfondo epistemológico de *Arqueología del saber* —esto es, si seguimos siendo conscientes de que su argumentación debe servir también a la práctica metodológica de una perspectiva culturalmente neutral— puede comprenderse fácilmente cuál es el objetivo y el principio de organización de este razonamiento; es decir, la categoría de «monumento» y el concepto de historia situado al servicio del estructuralismo tienen aquí sólo el valor de proporcionar un bosquejo preliminar de las intenciones últimas del proyecto de Foucault. Su auténtico trabajo empieza, en realidad, en el momento en el que aquí se lleva a cabo un trabajo «catártico» en el ámbito conceptual; su función no es otra que la de remplazar todas esas categorías histórico-teóricas del saber cultural de origen hermenéutico o procedentes de la filosofía de la subjetividad por otras nociones que ya no tengan ninguna referencia a la actividad constitutiva de sentido de los sujetos. El propio Foucault se expresa con toda claridad a la hora de definir el objetivo último de su razonamiento:

> [...] En la medida en que mi intención es definir un método de análisis histórico liberado ya del tema antropológico, resulta evidente que la teoría que ahora se perfila tiene una doble relación con mis investigaciones precedentes (es decir, con *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*). Es una tentativa de formular, en términos generales [...], las herramientas que estos estudios han usado o han construido para sí mismas en el curso de su trabajo. Ahora bien, por otro lado, utiliza los resultados ya obtenidos para definir un método de análisis depurado ya de todo antropologismo [41].

Una vez que el trabajo realizado en *Arqueología del saber* queda definido en estos términos, puede deducirse sin apenas dificultades el esquema metodológico que va a seguir esta investigación conceptual. Foucault aparentemente divide y organiza su proceder siguiendo el modelo de ese marco metodológico doble que Roland Barthes ya identificara como conquista esencial de la «práctica estructuralista» [42]. Este modelo prescribe que un material dado de investigación sea descompuesto de entrada en sus más pequeños elementos, y que éstos sean luego analizados, en un segundo paso, atendiendo a sus reglas de formación. Finalmente, son los nuevos grupos ordenados que se descubren los que brindan la posibilidad de reconstruir la estructura inconsciente en funcionamiento del dominio objetivo investigado. Esta operación doble de este tipo, de «descomposición» y de «re-organización» —como Roland Barthes afirma—, es la que constituye ahora la base del planteamiento foucaultiano; estos dos pasos metodológicos deben ser completados antes de que se cierre el nuevo marco conceptual y campo de operaciones de una arqueología de saber.

Pasando por alto, en principio, la vaguedad de la propuesta metodológica barthesiana, lo que de aquí se deriva para Foucault de entrada es la tarea de tener que filtrar del campo general de las producciones culturales del saber las unidades últimas que ya no pueden seguir siendo descompuestas. Se puede observar fácilmente que este punto de partida contiene, en el fondo, dos tareas independientes: antes de que el material objeto de investigación sea descompuesto en sus elementos definitorios más pequeños, ha de ser posible observarlos de una forma desprejuiciada e imparcial, esto es, independientemente de tipologías científicamente normalizadas; Foucault cumple la primera de estas dos tareas mediante un proceso categorial de puesta entre paréntesis [43], cuyo objetivo no será otro que el de excluir todas esas ideas, tradicionalmente ligadas al dominio fenoménico de expresión simbólica, que tienen algún tipo de referencia conceptual con las realizaciones significativas de un sujeto. Éste es, por tanto, el paso que, en el curso de la argumentación foucaultiana, bajo el punto de vista de la perspectiva del observador etnológico, cumple la función de depurar todos los conceptos básicos utilizados de toda huella de contenido hermenéutico o asociada con la filosofía de la reflexión.

Dentro de la historia intelectual, la lista de categorías que, como Foucault muestra, tienen una dependencia subterránea con la sospechosa tradición hermenéutica y que, por tanto, van a quedar al margen de su propio lenguaje teórico, es ciertamente muy amplia, por mucho que sólo posean un valor indicativo; es una lista que abarca desde conceptos utilizados en el ámbito de la filosofía de la historia, como los de «tradición» o «evolución» —de los que desconfía también desde el punto de vista metodológico, dicho sea de paso, la filosofía analítica de la historia [44]— hasta categorías divisorias y organizativas elementales como «obra» o «libro», que son difíciles de eliminar del mismo lenguaje cotidiano. Hay que valorar la radicalidad del modo de proceder foucaultiano en el hecho de que trate de excluir y eliminar estas nociones

habituales en el lenguaje cotidiano de su marco categorial; una radicalidad que puede entenderse si se acepta que estas sospechosas referencias tan familiares a los actos subjetivos de significado constituyen una especie de punto de referencia ideal bajo el cual se escoge una parte del conjunto total de las manifestaciones literarias y, por ejemplo, se unifica bajo el título sintético de «obra»:

> [...] Se puede comprobar igualmente que una unidad semejante, lejos de darse inmediatamente, es el resultado de una operación; que esta operación es interpretativa desde que descifra, en el texto, la transcripción de algo que a la vez se esconde y manifiesta; y que la operación que determina el *opus*, en su unidad, y consecuentemente, la obra misma, no será lo mismo en el caso del autor de *El teatro y su doble* o el autor del *Tractatus*; y que, por lo tanto, cuando uno habla de una 'obra' en cada caso, uno está usando la expresión en un diferente sentido. La obra no puede considerarse ni como una unidad inmediata ni como una unidad definida ni como una unidad homogénea [45].

La asociación de actos significativos atribuibles a individuos —que, como Foucault reconoce, es tanto un elemento conceptual constitutivo de la filosofía de la historia que ha de ser superada como una noción central en el lenguaje cotidiano— se introduce una y otra vez en el modo de proceder de las ciencias humanas. El método de la comprensión empática o la idea de una hermenéutica creadora de significado son explicaciones que están determinadas en el mismo sentido por la tesis de que hay realizaciones significativas de un sujeto que se han objetivado en los textos susceptibles de interpretación; de ahí que todos estos procedimientos metodológicos, del mismo modo que sus conceptos correspondientes, conceptos cuyas connotaciones semánticas subjetivas implícitamente ya se han expuesto, tienen, por consiguiente, que quedar excluidos del inventario de los instrumentos teóricos propios de una «arqueología» del saber cultural [46].

Ahora bien, este procedimiento de puesta entre paréntesis que Foucault plantea y sólo desarrolla como modelo general, y al que deben adaptarse las categorías y métodos de la disciplina histórico-intelectual, es promovido con la esperanza teórica de que, después de la retirada y depuración de todo el instrumental cognitivo inadecuado, el ámbito de investigación aparezca, por así decirlo, en una forma no desfigurada. Según Foucault, esta tarea sistemática de puesta entre paréntesis ha de plantearse de tal modo que, una vez conocido el funcionamiento del sistema de referencia tradicional, pueda retirar esa especie de velo simbólico de la realidad existente a secas. Como resultado de todo ello, el material objeto de investigación en el terreno histórico-cultural ha de aparecer de forma neutral a la mirada del observador:

> Una vez que estas formas inmediatas de continuidad [esto es, las suposiciones teóricas de una historia intelectual de corte hermenéutico, A. H.] quedan en suspenso, queda liberado en realidad todo un ámbito de objetos. Un inmenso campo de trabajo que, sin embargo, es posible definir: este campo se compone de la totalidad de los enunciados efectivos (*enoncés*) (ya sean hablados o escritos, esto no desempeña ningún papel especial) en su dispersión como hechos y en la consistencia que les es propia y constituye. Antes de que uno haya de vérselas con cierto grado de certeza con una ciencia o con novelas, con mensajes políticos o la obra de un autor o, en general, con un libro, el material que uno ha de tratar en su neutralidad originaria es una plétora de acontecimientos en el espacio del discurso en general. Así es como aparece el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como el horizonte de la investigación de las unidades que la constituyen... [47].

Contemplado desde el punto de vista epistemológico, este paso reflexivo precrítico no sólo contiene ya la respuesta de Foucault al segundo problema que se presenta con la tarea de una descomposición analítica del material de investigación en sus unidades más elementales, sino también ya una decisiva alusión a su solución de la dificultad vinculada al siguiente paso metodológico: la nueva organización de estas unidades, una vez que han quedado ahora liberadas de su antiguo contexto. Pues por «enunciados» o «expresiones efectivas» se hace referencia manifiestamente a los elementos más pequeños de los que se compone todo el campo del saber cultural como tal, mientras que por el concepto de «discurso» se alude en pocas palabras a esas formaciones en las que desde la perspectiva arqueológica deben volver a agruparse de nuevo aquellos elementos que en un principio habían sido aislados.

Planteado el asunto en el contexto del proyecto metodológico introducido por Roland Barthes, puede decirse que Foucault, una vez delimitada su propuesta de poner entre paréntesis las antiguas categorías, se ve obligado a confrontarse con la tarea de descomponer analíticamente hasta sus últimos elementos el material susceptible de investigación que ahora ya quedado liberado y purgado de las posibles asociaciones eidéticas inadecuadas. Ahora

bien, dado que él parece convencido de una forma supuestamente ingenua de que, tras una completa eliminación de todas las barreras cognitivas hermenéuticas, se muestra el objeto de una forma no velada, por así decirlo, como un «en sí» independiente del conocimiento, puede sencillamente pasar por alto este paso metodológico. La actividad analítica que había tomado en consideración Roland Barthes es en Foucault inmediatamente puesta en relación con su procedimiento de puesta entre paréntesis, ya que en éste el dominio fenoménico que es objeto de investigación no solo queda liberado de todas las representaciones falseadoras, sino que, de este modo, igualmente, pueden los fenómenos en cuestión desvelarse en su existencia desnuda y no adulterada. Foucault presenta la realidad que queda tras su purga de las viejas categorías clasificatorias de las ciencias humanas como un conglomerado caótico de enunciados lingüísticos, como una suma inabarcable de «acontecimientos discursivos»; son éstos los que, desde el punto de vista arqueológico, forman la materia prima sobre la que se asienta el campo general del saber cultural.

Ya la definición misma de lo que se quiere dar a entender como «enunciado» (*enoncé*) va a resultar a Foucault bastante problemática. Para poder comprender la dificultad con la que él no puede por menos de toparse, es necesario parar mientes de nuevo en el decisivo papel teórico que desempeña este concepto en la *Arqueología del saber*. Esta investigación se plantea, como ya se ha mostrado, el ambicioso objetivo de desarrollar el posible marco categorial para una teoría del saber cultural que comprende su objeto como un plexo textual dado objetivamente y no interpretable en términos hermenéuticos; para ser justos con esta exigencia, que, como se ha visto, hunde sus raíces en la pretensión de realizar una etnología de la propia cultura, Foucault hace uso del novedoso impulso posibilitado por el estructuralismo en el ámbito de la semiología, en virtud del cual hemos de comprender las realizaciones mundo-significativas de los sujetos en conexión con el orden independiente, no subjetivo, de un sistema de signos. Sin embargo, la idea básica que surge de todo este desarrollo, que finalmente ha de permitir un análisis de tipo objetivista de los textos, sólo va a tener para Foucault, ciertamente, una utilidad limitada, habida cuenta de que él aspira a una explicación no sólo para actos aislados de significado, cuyas unidades elementales son las palabras de un sistema lingüístico, sino para formaciones complejas de símbolos como sistemas de saber, cuyas unidades elementales son ya a su vez grupos de palabras, esto es, afirmaciones sobre estados de hecho. Así, mientras el estructuralismo semiológico dirige su argumentación inicialmente sólo al plano lingüístico de la palabra, Foucault se ve obligado a extender el mismo argumento al plano lingüístico de la oración, porque sólo en este plano se pueden encontrar los componentes elementales para complejos de ideas y modos de pensamiento. De ahí que él se dirija hacia un equivalente conceptual de la noción semiológica de signo que sea capaz de definir una unidad lingüística que, como el signo, se defina únicamente por su posición en un sistema pre-significativo de reglas, pero que, a diferencia del signo, también permanezca por encima del plano de la palabra en el nivel de las expresiones proposicionales —el «enunciado» debe precisamente representar una unidad lingüística de este tipo.

Las fórmulas aparentemente contradictorias, que resultan necesarias para la descripción de la función del concepto de «enunciado», muestran con claridad las dificultades con las que se choca Foucault en su intento de ofrecer una definición. Por una parte, no puede evitar entender el enunciado, en una primera aproximación al tema, como una suerte de combinación de palabras en principio significativa. El enunciado es un componente del uso lingüístico o del discurso, pero no ya un componente del lenguaje; en el enunciado se clasifican y ordenan los elementos semiológicos de un sistema lingüístico bajo el punto de vista de su pretensión de afirmar validez; de ahí que haya que atribuir al sujeto un papel constitutivo en la medida en que sólo él es capaz de conjugar significativamente las unidades lingüísticas con la intención de la afirmación. «[...] En términos generales parecería, a primera vista al menos, que el sujeto de un enunciado es precisamente el que ha producido los distintos elementos con la intención de producir significado» [48]. Además de esto, en el momento en el que aparece en el discurso con la intención de reivindicar validez en una relación intencional, el significado del signo no queda ya determinado exclusivamente por su posición en el sistema semiológico de relaciones, sino también por su relación referencial con la afirmación de un estado de hecho.

Esto es lo que Foucault parece en cualquier caso admitir: «Una serie de signos se convierte en enunciado bajo la condición de que tenga una relación específica con 'algo más'» [49]. Como no es difícil de observar, estas dos afirmaciones violan en realidad los presupuestos teóricos bajo los que desarrollaba su argumentación el estructuralismo semiológico. Un enunciado no es aquí ya un simple elemento de una entidad autónoma formada de relaciones de dependencia interna si se concibe como una combinación de palabras subjetivamente intencional y relacionada en términos referenciales. En verdad, tan pronto como entendemos el enunciado en los términos de una unidad lingüística que se completa por una intención significativa, ya no podemos por más tiempo analizarlo en relación con su posición dentro de una estructura relacional pre-significativa, sino sólo en conexión con el estado de hecho al que se ha dado un significado intencional. Foucault parece advertir el peligro que amenaza a su argumento en esta referencia a la intención individual de significado, así como al hecho afirmado por el enunciado; como si quisiera evitar el riesgo de recaer en los modos de hablar de la filosofía del sujeto, él ahora se dispone a operar en contra de todo lo que se había aceptado como definición de «enunciado» y vuelve a rechazar las propiedades de una combinación lingüística significativa.

No resulta fácil, sin embargo, seguir las propuestas de definición que ofrece Foucault con el propósito de otorgar al enunciado un estatuto comparable al concepto semiológico de signo. En dirección a este objetivo, él lo primero que hace es separar la unidad lógica de la proposición y la unidad pragmática del acto de habla de la unidad gramatical de la oración. Los criterios que aquí son respectivamente introducidos para delimitar las unidades elementales de discurso no se aplican al enunciado, porque éste, como totalidad, posibilita un gran número de posibles conexiones legítimas entre los signos. Por esto Foucault va a entender también, por ejemplo, «una gráfica, una curva de crecimiento, una pirámide de edad, una gráfica de existencia» [50]; aunque no debería ser difícil reconocer proposiciones dispuestas formalmente en tablas estadísticas o representaciones gráficas, él cita todos estos casos para demostrar la inutilidad de las definiciones propuestas de «enunciado» que se pueden encontrar en los análisis lingüísticos. En su lugar, él va a ofrecer finalmente un tipo de caracterización conceptual que observa el único elemento común a todos los casos concebibles de enunciados en una función general: la de prestar «existencia» a una combinación de signos. La definición sintéticamente concluyente que ofrece es consecuentemente vaga:

> El enunciado no es, por tanto, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables que permite una suma quizá infinita de modelos concretos); es una función de existencia propia de los signos a partir de lo que uno puede decir por el análisis o la intuición, de si produce un 'sentido' o no; de qué reglas sigue y si se yuxtapone; de qué es signo y qué tipo de acto se encuentra influido por su formulación (oral u escrita) [51].

Si sólo se puede determinar retrospectivamente si un enunciado «produce sentido», entonces no puede decirse que la intención individual de significado o la relación referencial a un supuesto estado de hecho sean características definitorias intrínsecas suyas; más bien, lo que sucede es que toda expresión simbólica que represente una combinación de, al menos, dos palabras o signos puede aspirar a llamarse un «enunciado». Una página antes Foucault, sin embargo, había rechazado una definición tan inservible como ésta:

> Aproximémonos al ejemplo un poco más: el teclado de una máquina de escribir no es un enunciado, pero la misma serie de sílabas: A, Z, E, R, T, inscrita en un manual de instrucciones para máquinas de escribir, es el enunciado del orden alfabético utilizado por los tipógrafos franceses... [52].

Este pasaje nos ofrece un buen ejemplo de por qué nosotros tomamos una serie de signos o palabras por un enunciado en el momento en el que podemos inferir que una referencia intencional o una afirmación están conectadas con él; en un manual de instrucciones este significado intencional se aprecia con seguridad expresamente por un elemento proposicional ilocucionario; de este modo, la serie de sílabas en un caso como éste constituye el componente de una proposición construida gramaticalmente o simbólicamente abreviada. Sin embargo, Foucault no toma en serio las implicaciones de su propio ejemplo: habría necesitado reparar explícitamente en el hecho de que comprendemos una expresión simbólica como un enunciado cuando se la puede atribuir una intención significativa. La identificación de un elemento textual o un símbolo como un enunciado se relaciona con un presupuesto hermenéutico; desde el

principio nosotros hemos tenido ya que haberle atribuido la característica de expresión significativa, intencional, antes de poder examinar el contenido de su enunciado. Pero el intento de proporcionar una definición cuasi-semiológica de «enunciado» está condenado al fracaso [53], pues si el enunciado es una instancia libre de toda intencionalidad subjetiva, en ese caso no puede distinguirse ya de una combinación arbitraria de signos; y si se define como una relación simbólica precisamente por un significado intencional, entonces sólo puede ser entendido echando un vistazo al estado de cosas significado intencionalmente y ya no presignificativo.

En la medida en que Foucault quiere evitar cualquier referencia a la intencionalidad del sujeto hablante, no puede permitirse en realidad admitir ninguna definición de «enunciado». Él, no obstante, trata de llevar a cabo este intento y, por tanto, se ve empujado a caer en una perniciosa contradicción: la de querer introducir la cuestión del enunciado a toda costa en realidad como un elemento fundamental y significativo del uso lingüístico y a la vez necesitar evitar por completo el concepto mismo de significado. Es esta situación la que le conduce a la consecuencia, a primera vista más bien inútil, de presentar el enunciado como una «función de existencia del signo». A la luz de esta comprensión del concepto, el enunciado es algo así como el medio en el que el signo emerge del ámbito de meras posibilidades de un sistema lingüístico y desde el que puede asimismo entrar en el plano efectivo de su uso en la lengua. En esa medida, los diferentes tipos de expresión lingüística, entre ellos también los tipos de «proposición» analizados en la ciencia del lenguaje tradicional, sólo cumplen una función común, la de dejar aparecer socialmente al signo en forma de discurso. El enunciado es, por así decirlo, el signo tal como aparece socialmente en la acción; como este último, participa en el anonimato de una formación lingüística carente de intencionalidad. De todo esto puede deducir entonces Foucault que el enunciado, en lugar de ser producido por un hablante, determina antes por sí mismo la función que ha de asumir el hablante una vez que éste hace uso de aquél:

> De ahí que el sujeto del enunciado no deba ser percibido como alguien sustancial o funcionalmente idéntico al autor de la formulación; de hecho, él no es ni la causa, ni el origen ni el punto de partida de ese fenómeno que constituye la articulación escrita u oral de una proposición; no es, pues, la intencionalidad subjetiva la que, anticipando silenciosamente las palabras, las ordene como el cuerpo visible de sus intuiciones [...] Es un determinado lugar vacío que, en realidad, puede ser ocupado por diferentes individuos; ahora bien, en lugar de ser definido de una vez por todas y mantenerse como tal, inalterable, en un texto, un libro o una obra, transforma este lugar [...] Si una proposición, una frase, un conjunto de signos puede decirse que se ha 'expresado', no es por el hecho de que, un buen día, a alguien se le ocurra hablar o escribir en alguna forma concreta de escritura; es porque la posición del sujeto puede ser determinada de antemano. Describir una formulación como enunciado no consiste en analizar las relaciones existentes entre el autor y lo que él dice [...], sino en determinar qué posición puede y debe ser ocupada por un individuo para poder ser su sujeto [54].

Aquí Foucault no hace sino repetir, en el plano concreto de la *parole*, o uso de la lengua, la idea básica de la semiología, según la cual los actos individuales de significado se subordinan al orden de signos del sistema lingüístico; la tesis que esta inferencia debe justificar afirma que todo enunciado fácticamente existente determina en cierta medida como órgano ejecutivo al sujeto correspondiente. Este planteamiento se desarrolla siguiendo consecuentemente la estela del estructuralismo semiológico, pero sólo tiene sentido sobre la base de la existencia de ese artefacto determinante del enunciado desprovisto de toda intencionalidad y, en primera instancia, carente de sentido; sólo cuando la expresión lingüística es considerada, de un modo que difícilmente puede reconstruirse, como un acontecimiento que precede a la intención de habla individual, tiene sentido situar la función del sujeto hablante en una situación de unilateral dependencia con respecto al tipo correspondiente de enunciado.

Ahora bien, como nos recuerda un simple vistazo al modelo metodológico propuesto por Roland Barthes, la definición de «enunciado» y, por ende, la definición de los elementos subyacentes al campo general del saber cultural, sólo constituye la primera de las dos operaciones propuestas por los estructuralistas; en un segundo paso uno ha de poner de manifiesto esas reglas de formación de acción anónima en virtud de las cuales se agrupan los elementos analíticamente aislados en grupos ordenados empíricamente observables. Por consiguiente, Foucault ha de confrontarse con la tarea de analizar las leyes de construcción por medio de las cuales se forman de la masa caótica del conjunto total de los enunciados fácticos los grupos parciales que llegan a ser efectivos como sistemas de saber cultural. Los órdenes simbólicos

que de esta forma emergen de nuevo a la vista asumen el lugar que en la concepción hermenéutica de la historia de las ideas había quedado definido por categorías de organización tradicionales como «época», «obra» o «libro». Foucault denomina «discursos» a las unidades lingüísticas que se ponen de manifiesto en el dominio fenoménico del saber representado simbólicamente cuando este dominio se contempla sobre el trasfondo de las reglas de formación de enunciados. Éste será el auténtico tema de esa historia suya de las ideas extrañada arqueológicamente.

Desde el comienzo, puede considerarse el concepto de «discurso» como una conquista teórica del análisis de la sociedad foucaultiano; no sólo ha sido considerado como el instrumento más adecuado para una renovación de la Teoría Crítica [55], sino que ha proporcionado también el impulso para desarrollar una concepción independiente de lo que representa la teoría [56]. A decir verdad, no es fácil apreciar el interés que pueda tener esta categoría central del planteamiento originario foucaultiano en el nivel en el que es introducida teóricamente en *Arqueología del saber*. En este punto, el concepto debe su significado sobre todo a la simple decisión conceptual de llamar «discursos» a todos los sistemas lingüísticos en los que se agrupan diversos enunciados bajo algún tipo de reglas; en cualquier caso, así es cómo ha de comprenderse el siguiente paso, algo sumario, en el que Foucault expone su propio uso del concepto de discurso:

> [...] podemos comprender ahora la razón para el significado equivoco del término ‘discurso’ del que aquí nosotros hemos hecho uso y abuso en diferentes sentidos: de un modo muy general e indeterminado, cabe definirlo como un conjunto de *performances* lingüísticas. Nosotros entendíamos antes por discurso aquello que había sido producido (eventualmente, incluso siempre) por grupos de signos. Pero yo quería decir en realidad un grupo de actos de formulación, una serie de proposiciones o sentencias. Finalmente —y este significado es en el que finalmente se usa— (junto con el primero, que le sirve como horizonte), puede decirse que el discurso se constituye por un conjunto sucesivo de signos en tanto que son enunciados, esto es, en la medida en que se les puede atribuir modalidades particulares de existencia [57].

Esta definición sería fácil de aceptar si el concepto de «enunciado» poseyera efectivamente la claridad que aquí se le supone. Si el enunciado constituye la unidad elemental del saber que determina la cultura de una sociedad, los sistemas de enunciados empíricos surgidos por la combinación regulada de diversos enunciados también tendrían que llamarse «discursos». Los discursos son los vínculos sistemáticos de enunciados en el tiempo. De aquí se sigue que el orden del discurso sólo puede ser estudiado cuando se clarifican las reglas mediante las cuales los enunciados individuales entran en relación entre sí en términos generales. Foucault continua inmediatamente con su definición:

> Si se llega a mostrar [...] que la ley en una serie de este tipo [de enunciados, A. H.] es precisamente lo que hasta hora había llamado una *forma discursiva*; si se consigue mostrar que esta formación discursiva en realidad es el principio de ampliación y distribución, no de fórmulas, no de proposiciones, no de sentencias, sino de enunciados [...], entonces el término ‘discurso’ puede definirse como el conjunto de enunciados que pertenecen a un mismo sistema de formación; así yo podré hablar del discurso de la clínica, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico... [58].

El valor último de prueba que el concepto de discurso asume ahora tiene por lo tanto que proporcionar una reconstrucción de esas reglas de formación por las que los enunciados individuales se agrupan en un sistema. Nos topamos con estas reglas de funcionamiento anónimo, de cuyo análisis correcto parece depender consiguientemente ahora el éxito del método foucaultiano, cuando, en conexión con el concepto de «monumento», nosotros intentamos por primera vez clarificar el sentido de una visión arqueológica de la historia. Fue en ese momento cuando observamos que Foucault, partiendo de la intención de adoptar frente a la historia europea de las ideas la posición del observador externo, trataba de comprender los sistemas culturales del saber como ordenaciones de signos libres de un sujeto que se formaban bajo el poder sintético de reglas anónimas. Entretanto, el marco objetivo en el que se emplaza este concepto de regla se ha aclarado algo más; sin embargo, aquí aparece un problema causado por la singular definición de «enunciado». Puesto que en tanto que pura «exterioridad», el enunciado es presentado como un hecho pre-significativo [59], las reglas según las cuales los enunciados individuales se combinan hasta formar la unidad de un discurso no pueden tener su origen ni en un sujeto hablante ni en una realidad apremiante. El problema que se deriva del

concepto de discurso es evidente: se supone que los enunciados existen en primer lugar como puros acontecimientos lingüísticos al margen de cualquier relación referencial y cualquier intencionalidad subjetiva humana; de ahí que este tipo de enunciados que se agrupan en un discurso no pueda tener su común denominador en el hecho de presuponer el mismo sujeto individual o colectivo o en compartir el mismo estado de cosas que su objeto. ¿Qué tipo de principio de formación es entonces éste a causa del cual sus enunciados singulares se vinculan con un discurso?

Éste es el problema en el que trabaja sin descanso *Arqueología del saber* sin poder solucionarlo definitivamente del todo; un problema que plantea además las inquietantes preguntas que van a obligar a Foucault, finalmente, abandonar en general el marco de una teoría social en primera instancia orientada al orden lingüístico del saber cultural. La peculiaridad de esta espinosa cuestión, que se le plantea en la reconstrucción de las reglas de formación del discurso, no pasa desapercibida en absoluto a Foucault; considera falsas aquellas soluciones a su problema que suponen la existencia de un principio fundador de unidad de un discurso en un objeto común, al cual se refieren los enunciados agrupados en él como si fuera una realidad dada independiente del discurso; lo que tal planteamiento no toma en consideración es el hecho de que un discurso produce primero en cierta medida por medio de la terminología que le es propia el dominio fenoménico que será su tema característico. Foucault explica este paso con el ejemplo de la «enfermedad mental»:

> Nos engañaríamos con toda seguridad si intentáramos descubrir lo que podría haberse dicho de la locura en una época determinada interrogando al ser mismo de la locura, su contenido secreto, su silenciosa, clausurada verdad, La enfermedad mental ha sido constituida por todo lo que se ha dicho en todos los enunciados que la han nombrado, dividido, descrito, explicado, estudiado en sus desarrollos, mostrado en sus diversas correlaciones, la han juzgado e, incluso, eventualmente, prestado su lenguaje articulando en su nombre discursos que no debían valer como el suyo [60].

Foucault rechaza la existencia de algo así como un problema pre-discursivo y, en esa medida, objetivo en relación con el cual un grupo específico de enunciados entrecruzados pudiera ser entendido como un intento de solución teórica. Al objeto temático no le corresponde fuera del marco del discurso, que, según Foucault, le «constituye» [61], ningún hecho objetivo susceptible de ser observado. En el ejemplo citado, esta afirmación ayuda a preparar el argumento con el que Foucault va a criticar algunas páginas más adelante su propia investigación acerca del tratamiento de la locura. El estudio sobre la *Historia de la locura* ha de considerarse ahora como inadecuado al menos en la medida en que la secuencia de diferentes discursos teóricos y las prácticas de tratamiento son descritas haciendo referencia a un dominio fenoménico que se mantiene idéntico a sí mismo: el contenido de «experiencia» prediscursiva del esquizofrénico; si los estados de hecho abordados científicamente han sido expuestos como realidades dependientes en principio del discurso, el presupuesto teórico de un discurso de este tenor, exterior, pero común a todos los discursos psicopatológicos, no puede sostenerse [62].

Junto a la propuesta de explicar la unidad de un discurso a partir del dominio objetivo que le es propio, Foucault discute otras tres propuestas, que aborda bajo los rótulos «estilo», «concepto» y «tema»: las tres tienen el inconveniente de reducir demasiado rápidamente la riqueza del discurso a una única dimensión [63]. Foucault no toma en consideración, sin embargo, otra posibilidad, completamente diferente: la de tomar conciencia de la organización inmanente de los enunciados dentro de un sistema; es decir, la propuesta de explicar la unidad de un discurso partiendo de los rendimientos cognitivos que llevan a cabo intersubjetivamente los sujetos es incompatible con los presupuestos básicos de la teoría que, según él, necesitaría para discutir en general sobre el asunto. Foucault es, pues, consciente del problema que ahora se plantea en su análisis del discurso; él se va a ver obligado a identificar el principio de formación que lleva a los diversos enunciados al orden del discurso sin hacer referencia alguna a su ámbito fenoménico describible empíricamente o a un sujeto susceptible de analizar en términos epistemológicos. Pero el momento de su argumentación en el que él se enfrenta directamente a esta dificultad e intenta darle al mismo tiempo una primera respuesta, es, ciertamente, poco iluminador:

> Por lo que respecta a esa gran familia de enunciados que nos son tan familiares —y que

llamamos 'la medicina', 'la economía' o 'la gramática'— me he preguntado en dónde podría residir su unidad. ¿En un dominio completo, compacto, continuo de objetos? Lo que aparece son más bien series llenas de lagunas, entremezcladas, ejemplos de diferencias, de distancias, sustituciones, transformaciones [...] ¿En la permanencia de una temática? Lo que uno encuentra más bien son posibilidades estratégicas que posibilitan la activación de unos temas incompatibles o también la inserción de un mismo tema en diferentes grupos generales. De ahí surge la idea de describir estas dispersiones en sí mismas; de descubrir si, entre estos elementos, que en realidad no están organizados como una estructura progresivamente deductiva, ni como un enorme libro que fuera gradual y paulatinamente escrito, ni como la obra de un sujeto colectivo, uno puede discernir algo así como una regularidad [...] En el caso de que uno pudiera describir, en una suma específica de enunciados, un sistema de dispersión similar; en el caso de que pudiera definir, entre objetos, tipos de enunciados, conceptos o elecciones temáticas, una regularidad [...] diríamos, unánimemente, que tenemos que vérnoslas con una *formación discursiva* [...] Llamaremos 'reglas de formación' asimismo a las condiciones de existencia a las que se someten los elementos de esta distribución [64].

Sin embargo, lo que sigue siendo objeto de debate aquí es precisamente qué tipo de condiciones son éstas, que integran «una suma específica de enunciados» en un «sistema de dispersión similar», es decir, que emplazan los «objetos», los «estilos de expresión», los «conceptos» y los «temas» de enunciados particulares de tal manera en una relación regulada por la cual forman entre sí un discurso. El hilo del razonamiento que Foucault repite aquí aporta en realidad poco para contestar a la pregunta verdaderamente interesante; él, cierto es, brinda los criterios para distinguir entre diferentes niveles de discursos, pero no soluciona, sin embargo, el problema que está aún pendiente. La aparente obstinación de la que hace gala Foucault se explica por el hecho de que un principio creador de discurso sólo se presenta en general cuando un discurso se contempla como algo más que una entidad compuesta de meros acontecimientos lingüísticos, de formaciones simbólicas totalmente libres de contexto; pues mientras los enunciados no sólo se consideren como instancias no intencionales, sino como funciones generalmente inmotivadas de signos, seguirá sin entenderse qué características ha de tener una regla para poder agruparlos en el orden del discurso. Foucault, por tanto, se ve obligado a dar al discurso mayor significado y función, más de lo que éste hasta ahora había tenido en sus definiciones provisionales; él no puede considerar el discurso en términos triviales como una combinación inmotivada de enunciados a su vez también inmotivados cuando quiere precisamente identificar un «principio» capaz de producir el orden del discurso. Sólo en una observación incidental, Foucault llega a admitir este escollo, aun cuando él deba abandonar de forma inequívoca el marco desde el cual realizaba su argumentación: «Naturalmente, estos discursos están formados por signos; pero ellos utilizan estos signos para algo *más* que para definir los hechos. Es este *más* el que los hacer irreductibles al hablar y al lenguaje. Hay que arrojar luz sobre este *más* y describirlo» [65]. Algunas líneas antes de este texto, Foucault ya ha dado la palabra clave para este hecho en el que el discurso asume una sorprendente función más allá de su tarea correspondiente de designación; allí se nos dice que «las 'reglas' del discurso 'definen' el dominio de los objetos» [66]. Esta afirmación tan directa de una «función de dominación» del discurso es la herramienta que Foucault utilizará para disolver las dificultades insolubles con las que hasta ese momento se había necesariamente topado su argumentación, pero será también el elemento teórico que le termine impulsando finalmente más allá del escenario originario de un análisis del saber planteado en términos semiológicos.

Foucault percibe que la peculiaridad del discurso no reside en su función representativa ni en su función comunicativa, sino en otro aspecto que le convierte en un medio de dominación. Mientras él se ve en cierto sentido obligado a partir de las dos primeras funciones, que sólo pueden aparecer como significativas introduciendo la referencia a un sujeto provisto de acción intencional, ya cree en la posibilidad de afirmar una función independiente de dominación del discurso sin partir de estos presupuestos. El concepto foucaultiano de discurso no se deduce de las reglas inmanentes del uso lingüístico, sino de un plexo objetivo de relaciones sociales en el que el uso lingüístico desempeña sólo una única función, a saber la de aprehender y controlar los procesos naturales o sociales. Desde este punto de vista, los enunciados particulares se ordenan dentro de un grupo enunciativo según el grado general de rendimiento en el que consiguen el «dominio» de algún tipo de objeto; el orden del discurso se funda sobre reglas sociales que están emplazadas dentro de un circuito funcional de técnicas de dominación supraindividuales. Foucault va a dar esta caracterización preliminar del

concepto de discurso —a la que, indudablemente, hay que reconocer su atractivo en términos generales [67]— dos diferentes sentidos, muy difícilmente compatibles entre sí, dentro de un apartado de su investigación que va a desarrollarse de manera explicativa, con más comparaciones y ejemplos.

Por un lado, Foucault intenta, con la ayuda de la concepción de corte funcionalista que acaba de introducir, insertar las reglas del discurso que han sido explicitadas en el campo de inmanencia de una formación discursiva. Este planteamiento sirve en primer lugar para desplazar los acentos hasta ahora puestos en el concepto de discurso, de tal modo que éste ya no debe ser definido como un orden de saber estable y autosubsistente, sino como un sistema de enunciados móvil en sí mismo, lo que va a denominarse una «praxis discursiva» [68]. Con esto Foucault, naturalmente, no quiere hacer referencia a la actividad de un sujeto hablante; su concepto de praxis procede más bien, como ya ocurriera con la categoría correspondiente utilizada por Althusser, de una traducción del concepto sartreano al marco de operaciones estructuralista; una noción que aquí define, por tanto, no más que las operaciones instrumentales de un sistema que se conserva a sí mismo bajo imperativos funcionales [69].Una praxis discursiva entendida de este modo establece activamente de este modo, al hilo de su directriz final de controlar la materia dada, las reglas según las cuales ella luego va a operar:

> [...] se debería buscar la unidad del discurso en los objetos mismos, en su distribución, en el juego recíproco de sus diferencias, en su proximidad o distancia, en suma, en todo aquello que es dado al ser que habla. Y, en definitiva, se hará referencia a la procedencia de las relaciones que definen la praxis discursiva misma; descubriéndose de este modo no una configuración o forma, sino un conjunto de reglas que son inmanentes a una praxis y que la definen en la especificidad que le es propia [70].

Pero Foucault no incluye aquí únicamente enunciados lingüísticos entre los elementos que componen la praxis discursiva como relación regulada; por el «estilo de expresión» que es característico de un discurso efectivo él también trata de entender los marcos sociales en los que se obtienen los enunciados discursivos; de ahí que las organizaciones institucionales y las posiciones estructurales de la sociedad también cuenten como elementos que, fusionados en un determinado orden del saber, pertenecen a una praxis discursiva. Este punto queda clarificado por Foucault acudiendo a muchos ejemplos tomados de su investigación sobre *El nacimiento de la clínica*. Aquí explica, por ejemplo, el nacimiento de la medicina clínica a partir de una combinación de hechos históricamente única: por un parte, un mejor conocimiento de la situación del médico y de su estatuto profesional dentro de la sociedad y, por otra, una transformación de la estructura institucional médica. De ahí que la medicina clínica pueda ser vista como:

> [...] La relación activa, dentro del discurso médico, de una suma específica de elementos muy diversos, entre los cuales, uno es el estatuto profesional de los doctores; otro, el espacio técnico e institucional desde el cual ellos hablan; su posición como sujetos que perciben, que observan, describen o enseñan, etc.; puede decirse que es esta relación activa entre todos elementos tan diferentes (algunos de los cuales son nuevos, mientras que otros ya existían anteriormente) lo que se origina por el discurso clínico: es todo esto, como praxis, lo que se establece entre estos elementos como un sistema de relaciones que no está 'realmente' dado ni constituido de antemano; y si hay una unidad, si las modalidades de enunciación que se usan o que abren el espacio no se yuxtaponen sencillamente como una sucesión de contingencias históricas, esto se debe al hecho de que hay un empleo constante de ese haz de relaciones [71].

Según esta reflexión, el discurso constituye al mismo tiempo una combinación regulada de técnicas institucionales y procedimientos técnicos; aparece como el resultado no intencionado de una función sintética anónima que conjuga la acción estratégica fijada institucionalmente y el potencial epistemológico cognitivamente disponible, cuya función no es otra que la de controlar los procesos naturales o sociales. Con una concepción planteada en estos términos Foucault se precipita, como puede verse fácilmente, a caer en una contradicción con su propia definición originaria, donde él había descrito el discurso como una combinación sistemática compuesta exclusivamente de enunciados, de acontecimientos lingüísticos; además, es difícil ver cómo puede imaginarse el acto productor de discurso que conjuga las técnicas institucionales y los procedimientos cognitivos sin recurrir a las iniciativas cognoscitivas de los sujetos. La idea de discurso vinculada al concepto de «praxis discursiva» es por lo tanto poco plausible una vez que se toma en consideración esta falta de claridad; sin embargo, también cabe decir que ésta es una de las dos interpretaciones con cuya ayuda Foucault trata de explicar la definición

funcionalista de discurso que ha introducido directamente.

Por otro lado, en el mismo contexto de argumentación, Foucault pretenderá comprender el discurso a la luz de un modelo conceptual de tipo económico; el discurso, como el dinero, se concibe como un recurso escaso por cuya posesión compiten los actores sociales entre sí [72]. El discurso posee, por tanto, un valor social, porque abre el espacio tanto para el ejercicio del dominio cognitivo como para la escenificación de las necesidades expresivas; representa, en cierta medida, un medio social que es tan flexible como para que puedan expresarse en igual medida los intereses por la dominación que existen sobre él y los estímulos pulsionales. Bajo este punto de vista, Foucault puede intentar derivar el discurso ahora de la relación que éste va a guardar frente a las dos «prácticas no discursivas»: el «poder» y el «deseo»:

> Esta instancia también abarca el *sistema y los procesos de apropiación* del discurso: pues en nuestras sociedades [...] la posesión del discurso —en el sentido del derecho de hablar, de competencia de comprensión, como acceso lícito e inmediato al cuerpo de los enunciados ya formulados, o como capacidad de investir este discurso en decisiones, instituciones o prácticas— está en realidad limitado a un determinado grupo de individuos; en las sociedades burguesas que nosotros hemos conocido desde el siglo XVI, la economía del discurso nunca ha llegado a conver tirse en un discurso generalizado [...] esta instancia se caracteriza, finalmente, por las *posibles posiciones de deseo en relación con el discurso*: éste puede, de hecho, ser el lugar de la escenificación fantasmagórica, elemento de simbolización, forma de prohibición, instrumento de satisfacción derivada... [73].

Aquí Foucault anticipa posibles líneas de pensamiento —que él retomará y sobre las que trabajará más tarde en su lección inaugural del año 1970 en el *Collège de France*— cuya función no es otra que la de brindar una visión general de las estrategias institucionales mediante las cuales la práctica de un sistema social «[...] controla, selecciona, organiza y canaliza a la vez la producción de discurso» [74]. Foucault descubre este tipo de técnicas de dominación en los procesos de control cultural sobre posibles temas de discurso, en la elaboración científica de contenidos de discurso y en la regulación social del acceso al discurso como tal. En su conjunto, estas estrategias institucionales consiguen un efecto: la producción de un orden *en* el discurso, y no *del* discurso. Foucault comprende, pues, ahora el discurso, a diferencia de lo que entendía en *Arqueología del saber*, como una corriente omnipresente de acontecimientos lingüísticos; esta visión le conduce a una especie de *Lebensphilosophie* lingüísticamente renovada que encuentra supuestamente no tanto en el proceso vital orgánico como en el discurso humano mismo, «[...] un incesante y desordenado murmullo», «algo repentino y violento» [75]. Pero si el discurso representa un acontecimiento en el orden del lenguaje que es, en sí mismo, inestable, contingente y sinuoso, entonces cualquier regla correspondiente ha de aparecer como un acto violento que interrumpe su propio flujo desbordante; las técnicas institucionales que organizan socialmente el discurso conforman, así pues, sólo en un plano secundario un medio de dominación social, pues en primera instancia sirven como estrategias culturales con las que una civilización trata de conjurar el peligro de un discurso desordenado [76].

Dicho esto, hay que reconocer que el desarrollo conceptual de *Arqueología de saber* no está todavía marcado por este tipo de reflexiones procedentes de la filosofía de la vida, motivos que tendrán una considerable influencia en el posestructuralismo francés [77]; es más, aquí se encuentran, incluso, observaciones anticipadoras que parecen en cierto sentido avisos contra una posible aplicación lingüística de la filosofía de la vida. De ahí que sea aún más desconcertante que Foucault, en el pasaje antes citado, haga uso del mismo concepto de discurso que él más tarde introduce influido por ideas procedentes de la filosofía de la vida. La pretensión de querer comprender el discurso como un medio social por cuya posesión compiten entre sí los actores sociales, significa tener que presuponerlo como una instancia ya dada, como una realidad lingüística. El discurso debe ser ya una realidad simbólica definida antes de que pueda ser objeto de posesión por los intereses por la dominación o incluso las exigencias pulsionales que están en liza. *Arqueología del saber*, sin embargo, presentaba hasta ese momento las cosas de un modo totalmente inverso: por discurso se entendía el extraño caso de un sistema de enunciados que, en general, sólo se desarrollaba cuando los enunciados se conectaban sistemáticamente entre sí bajo la función común de dominar la realidad. El sistema de enunciados se constituía en primer lugar por el impulso de un interés en la dominación. Si en la primera interpretación el discurso era un

acontecimiento lingüístico, previamente ya dado, del que se podían servir los intereses en la dominación como un medio, en la segunda interpretación, en contraste, el discurso es el producto de una operación dirigida por los intereses en la dominación.

Foucault defiende ambas interpretaciones sucesivamente, pero no toma en cuenta su posible incompatibilidad. Si se suman las dos posibilidades, el discurso aparece tanto como una corriente de acontecimientos lingüísticos que se extiende más allá del tiempo y del espacio como también una forma de organización extremadamente selectiva de acontecimientos lingüísticos. Por otro lado, si tomamos cada interpretación por sí misma, tampoco logramos disolver, ciertamente, la dificultad que en un primer momento se trataba de abordar: a saber, la de explicar el principio de formación en virtud del cual los enunciados contingentes e independientes se conectaban en el orden de un discurso. Lo que hace la primera interpretación simplemente es evitar la dificultad poniendo en juego de repente otra definición de discurso; la segunda interpretación, por su parte, cuenta con una operación desarrollada sistemáticamente que debe en principio ser capaz de conectar las técnicas institucionales y los procedimientos cognitivos en un orden del saber. Ambas caracterizaciones son incompatibles con la definición de «discurso» que Foucault había proporcionado en varios pasajes de su argumentación. Ahora bien, las paradojas en las que incurre progresivamente *Arqueología del saber* no se revelan tan sólo en la inconsistencia de sus respuestas, sino también ya en las propias preguntas que Foucault plantea en su trabajo metodológico; estas paradojas se aprecian tan pronto como recordamos el punto de partida teórico que guiaba su investigación y comprendemos, ante este trasfondo, la marcha de la argumentación. La concepción arqueológica de la historia foucaultiana puede entonces ser vista como la visión ontológica de un interés originariamente metodológico.

El problema del que parte sistemáticamente *Arqueología del saber* se desarrolla para Foucault en conexión directa con las tareas metodológicas planteadas por el proyecto de una etnología de la propia cultura. A fin de poder ubicar su teoría de la sociedad en la posición de un observador externo, de tal forma que ella pudiera aparecer frente a su propia cultura como etnología, necesitamos realizar ciertos esfuerzos metodológicos para generar artificialmente una distancia respecto a los modelos de pensamiento y las concepciones de la realidad que nos son familiares. Inicialmente influenciado por las experiencias de la vanguardia postsurrealista y apoyado en investigaciones específicas desarrolladas en el ámbito de la historia de la ciencia, Foucault defiende la tesis de que el modelo de pensamiento que ha determinado la Modernidad cultural hunde sus raíces en el presupuesto filosófico de un Yo constitutivo, de un sujeto vinculado al hecho del sentido y creador asimismo de significado. Por tanto, el distanciamiento metodológico de esta teoría de la sociedad con respecto a la autocomprensión de la realidad dominante en su propia cultura ha de asumir la forma de una exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la filosofía de la subjetividad; desde el punto de vista de la práctica de la investigación esto significa liberar a todos los conceptos y categorías utilizados en el ámbito de la teoría de la sociedad de sus supuestas implicaciones filosóficas subjetivas y, en esa medida, de toda posible referencia a las actividades significativas de un sujeto monológico. Éste es el punto teórico en el que, en *Arqueología del saber*, comienza el desarrollo concerniente a la teoría de la ciencia.

Sin embargo, en conexión directa con este proyecto, aparece inmediatamente una tarea que se antoja mucho más radical que todas estas consideraciones. El capítulo que sirve como introducción a la obra, donde brevemente se apuntan las ideas más relevantes, muestra con claridad a través del concepto de «monumento» que lo que está en juego no es simplemente el hecho de poner conceptualmente entre paréntesis las ideas relacionadas con la filosofía del sujeto, sino su sustitución por una concepción de la realidad completamente depurada en general de la noción de sentido. La diferencia existente entre las consideraciones metodológicas realizadas en un principio y lo que en *Arqueología del saber* se expone realmente constituye un importante malentendido de no pocas consecuencias por parte de Foucault. Del estructuralismo semiológico él toma prestado el modelo que determina la crítica conceptual; de una teoría que reclama la prioridad general de un sistema de signos gobernado por reglas y sin sujeto frente a las actividades intencionales significativas de los sujetos, él se apropia de los instrumentos que le permiten,

frente a la tradición europea anterior de pensamiento, remplazar la teoría social existente por una posición exterior. Esta idea básica conduce a Foucault inconscientemente más allá del punto de partida metodológico, razón por la cual empezó a estar interesado por el estructuralismo semiológico; esta idea exige superar el horizonte el modelo de pensamiento en el que al individuo humano se le atribuye la función cognitiva de crear su propio mundo social y simbólico. El hilo conductor semiológico sólo concuerda con una teoría que haya remplazado un marco conceptual diseñado con referencia a los contextos de significado humano por otro marco categorial correspondiente a un orden de signos regulado y libre de intencionalidad; una teoría modificada de este tenor, como es obvio, no sólo se prohíbe toda posible referencia a la actividad significativa de un sujeto monológico; ella también rechaza en general todo acceso hermenéutico a la realidad social. Por todo ello, Foucault no sólo transforma su teoría social en la situación singularmente única de una etnología en la que, de entrada, permanecen como extraños los contextos de sentido de un mundo socialmente preestablecido, sino que, yendo más allá de esta circunstancia, parece estar convencido de que el mundo social extrañado no es ya en absoluto un contexto de vida construido sobre bases intencionales; así, en lugar del intento de extrañar artificialmente la propia cultura que nos resulta familiar, poniendo entre paréntesis metodológicamente las convicciones básicas que la habitan y sus conceptos de racionalidad correspondientes, emerge la tentativa de comprender la propia cultura como un hecho social objetivo regulado anónimamente y no intencional. De este modo, los enunciados ontológicos acerca de la constitución de la realidad lingüística son los que terminan explicando finalmente el ámbito de los objetos que, originariamente, debía ser analizado *como si* pudiera aparecer a la vista independientemente de las referencias de sentido que le son propias. El proyecto de una etnología de la propia cultura adquiere tácitamente así la forma de una ontología semiológica que tiene que explicar la formación del saber cultural desde las unidades elementales de los «enunciados»; en la malla de este malentendido básico termina enredándose Foucault cuando él, al final, no es capaz ya de proporcionar un sentido consistente a la noción de «discurso». Esto le obliga, en un último paso, a abandonar el programa de un análisis del saber planteado en términos semiológicos y a seguir consecuentemente la pista que él mismo había abierto con la definición funcional del discurso como medio de dominación.

Notas al pie

[1] Cfr. sobre todo: Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, introducción, Frankfurt, 1981, pp. 17 y ss. [trad. castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza ed., 1987]; para el significado de la etnología para la sociología de Durkheim y su escuela: cfr. W. Paul Vogt, «Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940», en W. Lepenies, ed. *Geschichte der Soziologie*, vol. III, Frankfurt 1981, pp. 276 y ss.

[2] Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1971, pp. 452 y ss. [trad. castellana: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997].

[3] Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt, 1967, sobre todo, caps. 2, 3 y 11 [trad. castellana: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 2000].

[4] Muy significativa me parece en este sentido la crítica de Simon Clarke: *The Foundations of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, New Jersey, 1981; una interesante crítica teórico-lingüística la proporciona Hans-Heinrich Baumann en su «Uber französischen Strukturalismus. Zur Rezeption moderner Linguistik in Frankreich und in Deutschland», *Sprache im technischen Zeitalter*, 30 (1969), pp. 164 y ss. Iluminadora es, asimismo, la comparación entre la teoría de la cultura de cuño lingüístico de Lévi-Strauss con el planteamiento de Ernst Cassirer, desarrollada por Hermann Lang en su presentación respectiva de Lacan: *Die Sprache und das Unbewußte*, Frankfurt, 1973, cap. IV.

[5] M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt, 1969, *Die Ordnung der Dinge*, op. cit.; *Die Geburt der Klinik*, Frankfurt-Berlín, 1976 [trad. castellana: *El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI, 1999].

[6] Para los primeros trabajos de Foucault, cfr. el instructivo artículo de Walter Seitter: «Michel Foucault-Von der Subversion des Wissens», en M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Múnich, 1984, pp. 171 y ss.

[7] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973 [trad. castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979]; *Die Ordnung des Diskurses*, Munich, 1974 [trad. castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2005].

[8] Paolo Caruso, «Gespräch mit Michel Foucault», en M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, *op. cit.*, pp. 7 y ss.; para lo aquí citado: p. 13.

[9] Cfr., por ejemplo, St. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis, eds. *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, Londres, 1980, parte II.

[10] M. Foucault, «Das Denken des Außen», *Von der Subversion des Wissens*, *op. cit.*, pp. 54 y ss., para lo citado aquí: p. 57 [trad. castellana: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

[11] M. Foucault, «Le Langage deĺespace», *Critique* 203, Paris, 1964; la convergencia existente entre el estructuralismo francés y el movimiento literario del «nouveau roman» ya ha sido brillantemente subrayada por Jean Amery en sus *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart, 1971, cap. VI.

[12] M. Foucault, «Das Denken des Außen», *op. cit.*, p. 57.

[13] Para el trasfondo de la interpretación literaria del estructuralismo, cfr. El artículo de H. T.

Lehmann: «Das Subjekt als Schrift. Hinweise zur französischen Texttheorie», *Merkur*, 374, (1979), pp. 665 y ss.; cfr. también Reinold Werner, «Einleitung», en Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt, 1978, pp. 7 y ss. 13a Desgraciadamente, para ese punto no he podido tener en cuenta la brillante interpretación de *Las palabras y las cosas* que Habermas ha desarrollado en sus lecciones sobre *El discurso filosófico de la Modernidad* (concretamente, en la lección 9).

[14] M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, op. cit., p. 375.

[15] Cfr. también, Jean Piaget, *Der Strukturalismus*, Olten, 1973, cap. 21, pp. 123 y ss. [trad. castellana: *El estructuralismo*, Barcelona, Orbis, 1986].

[16] *Ibíd*., p. 126.

[17] Entre otros ejemplos, puede citarse el artículo de Ian Hacking: «Michel Foucault's Immature Science», *Nous*, 13 (1979), pp. 39 y ss.; véase del mismo autor: «The Archeology of Foucault», *New York Review of Books*, Mayo, 14, 1981; o Richard Rorty, «Beyond Nietzsche and Marx», *London Review of Books*, 3 (1981), pp. 5 y ss

[18] Cfr. sobre todo, Louis Althusser, «Marxismus und Humanismus», *Für Marx*, Frankfurt, 1968, pp. 168 y ss. [trad. castellana: *Polémica sobre el marxismo y el humanismo*, México, Siglo XXI, 1974]; Louis Althusser y Etienne Balibar, *Das Kapital lesen*, vol. I, Reinbek-Hamburgo, 1972, pp. 157 y ss. [trad. castellana: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1968].

[19] Sobre estas diferencias, resulta ilustrativo el correspondiente estudio de Herbert Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Friburgo/Múnich, 1974 [trad. castellana: *La filosofía en Alemania: 1831-1933*, Madrid, Cátedra, 1991].

[20] M. Foucault, Die Archäologie des Wissens, *op. cit*., p. 23.

[21] Cfr. mi artículo: «Geschichte und Interaktionsverhältnisse», en: U. Jaeggi y A. Honneth, eds. *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1977, pp. 405 y ss., pp. 412 y ss.

[22] Véanse, entre otros ejemplos: L. Althusser, «Antwort an John Lewis», en H. Arenz, J. Bischoff y U. Jaeggi, eds. *Was ist revolutionärer Marxismus?*, Berlín, 1973, pp. 35 y ss. [trad. castellana: *Para un crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974].

[23] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, *op. cit*., p. 23.

[24] *Ibíd*.

[25] Cfr. Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, 1974 [trad. castellana: *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989]; H. M. Baumgarten, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt, 1972.

[26] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, *op. cit*., p. 14.

[27] *Ibíd*., p. 15; cfr. también p. 198.

[28] Ciertamente, tampoco hay que pasar por alto la base «hermenéutica» de las investigaciones arqueológicas, toda vez que sólo puede reconstruirse una construcción soterrada como un monumento funcionalmente coherente en la medida en que podemos conocer el contexto de sentido intencional de los materiales singulares con los que se ha construido; este aspecto es subestimado por Foucault cuando utiliza el título de «arqueología» como un programa teórico explícitamente antihermenéutico.

[29] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, *op. cit*., p. 14.

[30] Tomo el concepto de «estructuralismo semiológico» de la obra de Vincent Descombes *Das Selbe und das Andere, Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt, 1981, cap. 3 [traducción castellana: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978*), Madrid, Cátedra, 1998]; para este contexto, cfr. también los trabajos de Manfred Frank: *Das Individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, 1977, pp. 48 y ss.; del mismo autor: *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt, 1980; además, es muy útil: Paul Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, Múnich, 1974, pp. 137 y ss. [trad. castellana: *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975].

[31] Aquí, ciertamente, se radicaliza el punto de vista de la arbitrariedad del signo de una forma que va más allá de los planteamientos de Saussure; cfr. para este punto: Rodolphe Gasché, «Das wilde Denken und die Ökonomie der Repräsentation». Para la relación entre Ferdinand de Saussure y Claude Lévi-Strauss, cfr: Wolf Lepenies y Hans Henning Ritter, eds. *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt, 1970, pp. 306 y ss.

[32] M. Frank, *Das Individuelle Allgemeine*, *op. cit*., p. 51.

[33] Cfr. también J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, *op. cit.*

[34] Debo agradecer mi comprensión de la teoría lacaniana al ya mencionado trabajo de H. Lang, *Die Sprache und das Unbewußte*, *op. cit*.; muy útil resulta también: M. Frank, «Das 'Wahre Subjekt und sein Doppel'. Jacques Lacans Hermeneutik», *Das Sagbare und das Unsagbare*, *op. cit*., pp. 114 y ss.; cfr. finalmente el cuaderno dedicado a Lacan de *Psyche*, XXXIV (1980) 10.

[35] Cfr. M. Frahk, «Eine fundamentalsemiologische Herausforderung der abendländischen Wissenschaft (J. Derrida)», *Philosophische Rundschau*, 23 (1976), 1/2, pp. 1 y ss.; V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, *op. cit*., pp. 172 y ss.

[36] Esta formulación permite comprender la expresión de «transcendentalismo sin sujeto» que tan a menudo fue utilizada polémicamente en la discusión francesa en torno al estructuralismo.

[37] Cfr. para este particular: Wolfen von Rahden, «Epistemologie und Wissenschaftskritik», en Christoph Hubig y Wolfert von Rahden, ed. *Konsequenzen kritischer Wissenschaftstheorie*, Berlín/Nueva York, 1978, pp. 162 y ss.

[38] Un estudio extraordinariamente informativo acerca de la dependencia de la *Arqueología del saber* del marco histórico en el que se desarrolla la Escuela de los *Annales* es el de Claudia Honegger: «Michel Foucault und die serielle Geschichte», *Merkur*, 407, (1982), pp. 500 y ss.

[39] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, *op. cit*., pp. 19 y ss.

[40] V. Descombes da al concepto de «arqueología» un significado algo diferente en el marco de la teoría foucaultiana; cfr. del mismo autor *Das Selbe und das Andere*, *op. cit*., p. 132; él aquí parte del significado de la arqueología como disciplina analítica que pone al descubierto los supuestos soterrados de nuestro presente; en este sentido, la «arqueología del saber» es una disciplina que reconstruye los presupuestos cognitivos inconscientes de nuestra cultura; considero que esta interpretación es a todas luces limitada, porque deja sin atender el hecho de que el proceder arqueológico en realidad se dirige básica y fundamentalmente a monumentos; sólo cuando reparamos claramente en este hecho, se entiende con claridad por qué Foucault pretende «extrañar» su propio ámbito de investigación; la forma en la que Foucault trata de llevar a cabo esta apuesta, me conduce, por otro lado, al escepticismo frente a los intentos de explicar el procedimiento benjaminiano de

investigar la historia con la ayuda del concepto de arqueología. Para un intento interesante en este mismo sentido: cfr. Marc Sagnol, «Walter Benjamin, archéologue de la modernité» (manuscrito), 1982, M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens, op. cit.*, p. 28.

[41] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens, op. cit.*, p. 28.

[42] Roland Barthes, «Die strukturalistische Tätigkeit», *Kursbuch*, 5 (1966), pp. 190 y ss.

[43] Nancy Frazer usa este concepto procedente del método fenomenológico husserliano con objeto de definir la actitud metodológica de la última teoría del poder foucaultiana (cfr., «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International*, cuaderno, 3, 1981, pp. 272 y s.). Me parece, sin embargo, que este concepto es sobre todo pertinente para describir el trabajo analítico inicial emprendido en la *Arqueología del saber*.

[44] Cfr. También H. M. Baumgarten, *Kontiunität und Geschichte, op. cit.*

[45] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens, op. cit.*, p. 38.

[46] *Ibíd*., pp. 48 y ss.

[47] *Ibíd*., p. 41.

[48] *Ibíd*., p. 135.

[49] *Ibíd*., p. 129.

[50] *Ibíd*., p. 120.

[51] *Ibíd*., p. 126: Importantes en este sentido son las indicaciones de Foucault sobre la «exterioridad de los enunciados», *op. cit*., pp. 176 y ss.

[52] *Ibíd*., p. 125.

[53] A un resultado similar, aunque por razones diferentes, van a llegar dos discusiones distintas con la «arqueología del saber» de la misma época; cfr. Gerd Kimmerle, «Die Leere im Denken des verschwindenen Manschen», *Konkursbuch*, 5 (1980), pp. 111 y ss.

[54] M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, op. cit., pp. 138 y ss.

[55] Cfr. también Charles Lemert y Garth Gillan, «The New Alternative in Critical Sociology: Foucaultś Discursive Analysis», en *Cultural Hermeneutics*, 4 (1977), pp. 309 y ss.

[56] Cfr. asimismo: Friedrich A. Kittler y Horst Turk, ed. *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*, Frankfurt, 1977; cfr. también el conciso pero panoramico artículo de Harold Woetzel, «Diskursanalyse in Frankreich», *Das Argument*, cuaderno 126 (1980), pp. 511 y ss.

[57] M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens, op. cit.*, p. 157.

[58] *Ibíd.*

[59] Para el concepto de «exterioridad», cfr. *op. cit*., pp. 172 y ss.

[60] *Ibíd*., p. 49.

[61] *Ibíd*., p. 50.

[62] *Ibíd*., pp. 71 y ss.

[63] *Ibíd*., pp. 51 y ss.

[64] *Ibíd*., p. 58.

[65] *Ibíd*., p. 74.

[66] *Ibíd.*

[67] El propio concepto de «discurso» aparecido en *La arqueología del saber* se suele interpretar exclusivamente bajo el punto de vista de la teoría de la dominación social, aunque ésta casi no desempeña aquí ninguna función importante; cfr., por ejemplo: Ch. Lemert y G. Gillan, «The New Alternative in Critical Sociology: Foucault's Discursive Analysis», *op. cit*., además: Gerhard Plumpe y Clemens Kammler, «Wissen ist Macht (M. Foucault)», *Philosophische Rundschau*, números 3/4 (1980), pp. 186 y ss.

[68] Este punto representa básicamente una autocrítica respecto al concepto de «*episteme*» desarrollado en *Las palabras y las cosas*; cfr. la buena exposición del tema que realiza Peter Sloterdijk en: «Michel Foucaults Strukturale Theorie der Geschichte», *Philosophisches Jahrbuch 79* (1972), pp. 161 y ss., donde reconstruye de forma inmanente el trabajo histórico-científico desplegado en los trabajos de Foucault.

[69] Cfr. mi artículo: «Geschichte und Interaktionsverhältnisse», *op. cit*., en especial, pp. 424 y ss.

[70] M. Foucault, Die *Archäologie des Wissens*, op. cit., pp. 70 y ss.

[71] *Ibíd*., p. 80.

[72] *Ibíd*., p. 175; cfr., pero véanse también pp. 99 y ss.

[73] *Ibíd*., pp. 99 y ss.

[74] M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, *op. cit*., p. 7.

[75] *Ibíd*., p. 35.

[76] A este miedo de la civilización europea al «desorden del discurso» Foucault lo denomina, jugando irónicamente con el concepto clásico de la crítica cultural de la filosofía de la vida («logocentrismo»), «logofobia» (cfr. *op. cit.*).

[77] Cfr. para esto la brillante crítica de Manfred Frank, «Die Welt als Wunsch und Repräsentation oder Gegen ein anarcho-strukturalistisches Zeitalter» (Crítica a: G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Odipus*, Frankfurt 1974), en *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, 1980*, Olten y Friburgo, 1980, pp. 269 y ss.).

5

DEL ANÁLISIS DEL PODER A LA TEORÍA DEL PODER: LA LUCHA COMO PARADIGMA DE LO SOCIAL

La cuestión que va a conducir los escritos de Foucault a la cercanía con la Teoría Crítica de Adorno sólo se hace visible después de que el pensador francés abandone el marco del análisis histórico del discurso desarrollado en *Arqueología del saber*. En verdad, las investigaciones materiales que Foucault había emprendido durante la década de los sesenta, guiado por la intención de construir una arqueología de las ciencias humanas, ya guardaban relación con la cuestión de las condiciones históricas bajo las cuales podía surgir el concepto de hombre como sujeto individualizado. En esa medida, el Foucault de este periodo tenía que enfrentarse también a ese planteamiento temático que había marcado profundamente con su impronta la filosofía de la historia de Adorno [1]. Ahora bien, las diferentes respuestas que va a brindar el análisis foucaultiano de la historia del saber al problema compartido con Adorno no llegarán a cristalizar en una tesis única y concluyente. Las aporías de un análisis del saber conformado según las pautas de la semiología prohíben a Foucault alcanzar una respuesta lo suficientemente clara y consistente a la recurrente cuestión concerniente al «nacimiento del individuo». Como se ha visto, partir del hecho ontológico de enunciados elementales no definidos ni por un significado intencional ni por la referencia a un objeto no permite ofrecer desde un punto de vista metodológico ninguna explicación de la constitución de los contenidos de conocimiento, ni siquiera del concepto mismo de discurso, que no pase por una relación más o menos accidental con las exigencias funcionales de las instituciones.

Esta explicación foucaultiana del análisis del discurso, que malentiende desde el punto de vista ontológico la tentativa metodológica de distanciarse artificialmente de su propia cultura, se enreda, como ya se ha mostrado, en hipótesis autocontradictorias en relación con la explicación del desarrollo histórico de los sistemas del saber. Son estas inconsistencias en el marco del análisis del discurso las que terminarán reflejándose en las investigaciones históricas dependientes de dicha metodología: a pesar de toda la riqueza descriptiva que encierran, ellas no ofrecen más que vagas explicaciones y oscuras conjeturas, cuando en realidad se supone que nos han de proporcionar las condiciones históricas del origen y la transformación de los sistemas de pensamiento particulares. Aquí queda sin decidir si el descubrimiento de nuevos contenidos de saber y también, por tanto, si el descubrimiento del sujeto individualizado, pueden retrotraerse en última instancia al encuentro, históricamente accidental, de condiciones cognitivas e institucionales o a una constelación históricamente singular de problemas sociales [2]. Dicho esto, puesto que la fundamentación teórica de las investigaciones históricas foucaultianas permanece ella misma sin aclarar, esas investigaciones difícilmente pueden proporcionar una respuesta consistente que permita realizar una posible comparación con las hipótesis histórico-filosóficas desarrolladas a su vez por Adorno.

Sin embargo, toda esta situación se modifica en el momento en el que Foucault abandona el proyecto teórico de un análisis del conocimiento orientado en términos semiológicos y pisa el terreno del análisis social. Cabe decir que hasta ese momento su trabajo sólo indirectamente representaba un tipo de teoría de la sociedad: en la medida en que constituían sistemas de saber culturalmente legitimados, los discursos eran medios de integración social dentro de una sociedad; sus sistemas cognitivos, no obstante, debían ser clarificados básicamente en términos inmanentes; es decir, sólo a través del análisis de las reglas de composición de sus elementos lingüísticos. De este modo, el plexo estructural social aparece únicamente como un vago telón de fondo del análisis del discurso, aun cuando Foucault se vea finalmente obligado

por sus propios argumentos a explicar la constitución de los discursos haciendo referencia a las exigencias funcionales de la sociedad; en este plano, los sistemas de saber deben ser examinados a la luz de las formas en las que asumen diversas funciones para un orden social extradiscursivo. Sin embargo, Foucault asume esta definición de corte funcional sin una correspondiente concepción de sistema, sin desarrollar un concepto de marco estructural social. Es esta ausencia la que termina introduciendo en una obra como *Arqueología del saber* un cierto factor de arbitrariedad en la noción de poder con la que Foucault trata de comprender los rendimientos funcionales específicos de los discursos. Él mismo permanece sumido en una cierta ambigüedad frente a la distinción fundamental a realizar entre el poder social que se ejerce sobre los sujetos y el poder instrumental ejercido sobre objetos. Por todo ello, puede decirse que su obra temprana en cierta medida sólo queda emplazada en una posición previa, en el umbral de un análisis social genuino.

Foucault va a introducir discretamente las primeras revisiones de su modelo original de análisis de discurso en una lección inaugural impartida por él bajo el título de «El orden del discurso» [3]. Desde este momento y de manera paulatina, las condiciones institucionales que sirven como marco para la producción de discurso, y, en esa medida, el contexto estructural social como tal, aparecen en el primer plano de la teoría. Este cambio de perspectiva surge en primer lugar cuando Foucault, con la mirada puesta en la filosofía de Nietzsche, busca identificar las disposiciones afectivas sociales fundamentales que subyacen a los procesos institucionales orientados a la conservación y mantenimiento de los sistemas sociales; aquí, el objeto común de esas energías pulsionales constitutivas, que constantemente confluyen en la reproducción de la sociedad, no es otro que el «discurso», un discurso que Foucault, cierto es, intenta comprender ahora dentro del marco hermenéutico —ya mencionado anteriormente— de una filosofía de la vida en cierto modo reactivada en términos de una teoría del lenguaje. Desde este prisma, la sociedad puede ser interpretada como un sistema social alimentado por dos afectos básicos: el «poder» y el «deseo»; un sistema en el que el discurso, representado precisamente como una corriente omnipresente de acontecimientos lingüísticos, es objeto de confrontaciones y conflictos estratégicos [4]. La organización institucional de la sociedad se explica a su vez como una constelación social de esas estrategias y técnicas por medio de las cuales los diferentes grupos sociales intentan encarnar las disposiciones conflictivas del poder y el deseo en el medio del discurso.

En realidad, esta concepción dualista ofrece ahora la posibilidad teórica de comprender los procedimientos institucionales para el control del saber como tecnologías de dominación social, y en esa medida, por tanto, subsanar el déficit teórico-social que subyacía al análisis original del discurso. No obstante, cabe señalar que, en lo que concierne a sus fundamentos filosófico-sociales, esta nueva concepción, bien en su concepto de afecto, abruptamente introducido sin ninguna mediación, bien en el de sociedad, un derivado de aquél, dicha solución sigue siendo extremadamente vaga y oscura. Por otro lado, esta construcción se resiente por el hecho de plantear una síntesis poco inteligible de elementos procedentes de la filosofía de la vida y la teoría del poder. De ahí que Foucault remplace muy rápidamente esta concepción dualista por una concepción monista del poder [5] que resulta, en efecto, más consistente en lo referente a sus presupuestos teóricos y menos imprecisa en sus conceptos fundamentales. Esta concepción monista constituirá más adelante la base filosófico-social de su teoría de la sociedad.

Ahora bien, si, por un lado, son las aporías surgidas de un análisis del saber orientado desde el punto de vista semiológico las que abren «desde dentro», inmanentemente, el nuevo camino teórico hacia una transformación gradual de la teoría foucaultiana (el análisis de las relaciones sociales de poder), no puede dejar de subrayarse que, en el plano político y biográfico, fueron los acontecimientos del movimiento estudiantil francés los que asimismo, «desde fuera», en cierto sentido, le condujeron a seguir esta misma dirección. Será el propio Foucault, de hecho, el que atribuya este desplazamiento temático que toma su obra a finales de los años sesenta a las experiencias obligadas que la izquierda europea tuvo que realizar tras la represión de las revueltas de Mayo. El motivo fundamental para la teoría del poder social en la que Foucault trabaja desde ese momento habría sido estimulado por una turbadora experiencia: la respuesta estratégicamente perfeccionada que habría dado el sistema establecido de dominación a las revueltas sociales. De todas las conclusiones

teóricas que Foucault saca de este hecho, tanto de manera directa como de los propios acontecimientos en sí mismos, la más importante de todas ellas para la concepción aún incompleta de discurso será la siguiente: la que a partir de ahora le hará concebir los sistemas sociales en general como redes de poder social en las que las formaciones de saber asumen la función especial de intensificar su poder. Los discursos son, por consiguiente, sistemas sociales de saber cuyo origen puede explicarse por las exigencias estratégicas requeridas por un cierto orden establecido de poder, aun cuando ellos puedan, a su vez, volver a actuar efectivamente sobre ese orden de poder ya existente; a la vista de esta línea de pensamiento, de la que se aprecian a primera vista no pocos ecos de la teoría de sistemas, Foucault no sólo desestima ahora la antigua concepción del discurso de acentuado cuño vitalista que él durante este tiempo había dejado que ocupase un lugar privilegiado en sus escritos; en este momento, básicamente, se encuentra por fin en disposición de abandonar de modo definitivo el marco de un análisis del conocimiento orientado en términos semiológicos. En lugar, pues, de plantear un análisis que trate de investigar los sistemas culturales de saber sobre la base de las relaciones internas existentes entre los componentes lingüísticos de los signos, él puede ahora impulsar otro que arroje luz sobre las relaciones externas (esto es, funcionales o causales) existentes entre los elementos empíricos constituyentes de un sistema social, entre las formaciones de saber y las relaciones de poder. Es el propio Foucault el que desde este momento busca retrospectivamente, desde esta nueva orientación, señalar el elemento deficitario de sus primeros escritos en el sentido de su incapacidad para hacer justicia a los aspectos funcionales de los sistemas sociales de saber, que ahora son revelados a la luz del concepto de poder:

> Lo que le faltaba a mi trabajo —afirma ahora— era este problema del 'régimen discursivo', el problema de los efectos de poder específicos del juego de los enunciados. Confundía excesivamente esto con el sistema, la forma teórica o algo parecido a un paradigma. Este mismo problema central del poder, que en esa época yo no había sido capaz de aislar de manera correcta, se encuentra bajo dos muy diferentes perspectivas en el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* [6].

La moderada autocrítica que, como puede verse, realiza aquí Foucault, sin embargo, no nos permite reconocer aún del todo cómo a este cambio ya mencionado en la orientación metodológica pueda corresponderle un desplazamiento en el objeto de conocimiento; es decir, el orden del saber queda aquí transformado en un orden del poder social. Con la introducción de una concepción monista del poder, Foucault no sólo abandona definitivamente el marco metodológico del estructuralismo semiológico; él también proporciona a su teoría en general un nuevo campo objetivo de investigación. En lugar de investigar las formas culturalmente determinantes de conocimiento de la historia de la Modernidad, son ahora las estrategias institucionales y cognitivas de integración social las que deben ser objeto de análisis, subrayando sobre todo sus efectos de conservación y estabilización en las sociedades de la Europa moderna. La teoría acerca de los conocimientos y saberes deviene teoría de la dominación; y va a ser justo aquí donde el trabajo de Foucault se acerque al territorio ya habitado por la tradición de la Escuela de Frankfurt.

A fin de apreciar adecuadamente la posición que la teoría social foucaultiana va a ocupar en lo que sigue, resulta en principio imprescindible familiarizarnos en primer lugar con la peculiar concepción del poder que él va a poner en juego. Tras las observaciones autocríticas que acaban de mencionarse, Foucault continúa sus explicaciones con una afirmación que nos permite calibrar en qué medida él sigue sin reconocer adecuadamente la reorientación conceptual de su teoría, pero también realizar una primera aproximación a los presupuestos básicos de su concepto de poder:

> […] De ahí se sigue el rechazo de los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis que se hacen en términos de genealogía de las relaciones de fuerza, desarrollos estratégicos, tácticas. Creo que a lo que debemos referirnos no es al gran modelo de la lengua y los signos, sino a la guerra y la batalla. La historicidad que nos lastra y nos determina es belicosa; no es lenguaraz. Relación de poder y no relación de sentido. La historia no tiene 'sentido', lo cual no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias, las tácticas… [7].

Como fácilmente puede comprobarse en estas afirmaciones, Foucault dibuja aquí los perfiles fundamentales de una teoría del poder social bajo un modelo que se enfrenta a dos tradiciones teóricas en competencia; esto es, va a partir de la convicción de que tanto la ciencia política clásica como la teoría

social procedente del marxismo carecen de un programa capaz de entender adecuadamente los mecanismos de integración social predominantes en las sociedades desarrolladas, habida cuenta sobre todo de que ambas concepciones permanecen en igual medida cautivas de los prejuicios teóricos de una determinada concepción del poder ligada a formas premodernas. Según dicha concepción, el poder es representado como una posesión contractualmente regulada o violentamente adquirida que justifica o autoriza la soberanía política en el ejercicio de un poder represivo. En ambos casos se parte de un actor en posesión del poder que utiliza medios aparentemente adecuados para imponer prohibiciones e instrucciones que permiten realizar sus objetivos de dominio. Siguiendo el modelo del contrato jurídico, la ciencia política clásica se imagina la posesión del poder como una transferencia de derechos. Por su parte, la teoría marxista, partiendo de un modelo de pensar de cuño «estatalista», comprende la posesión del poder como una apropiación del aparato de Estado [8]. En oposición a ambas tradiciones teóricas Foucault propondrá un modelo estratégico de poder cuya característica fundamental proviene de la tentativa de traducir la teoría del poder nietzscheana [9] —una concepción de tintes naturalistas— al marco de una teoría de la sociedad.

Desde este telón de fondo, Foucault plantea diversas objeciones contra los dos componentes esenciales de la teoría del poder tradicional, esto es, contra su concepción del sujeto y los medios del poder social. En referencia a la suposición de un actor social a quien el poder se le atribuye como una posesióncontractualmente compartida o adquirida por la fuerza, Foucault propone una hipótesis que con el tiempo se convertirá en el presupuesto decisivo de su propia concepción: que éste no debe pensarse como una capacidad o magnitud fija, como la propiedad duradera de un sujeto individual o de un grupo social, sino más bien como el producto, principio frágil e incesantemente abierto, de conflictos estratégicos entre sujetos. La adquisición y mantenimiento del poder social no tiene lugar, por tanto, como una apropiación o ejercicio unilateral de derechos bajo la forma de un decreto o de medios coactivos, sino más bien según el modelo de una lucha continua entre actores sociales. Es más, Foucault completa esta objeción central —que parece partir en lugar de un sujeto que «toma» el poder de una pluralidad de sujetos en lucha y, por lo tanto, supera inesperadamente el punto de partida estructuralista— con la fórmula (que toma prestada de Nietzsche, dicho sea de paso) de la «diversidad de relaciones de poder»:

> Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras [10].

Aun cuando Foucault hace uso, como aquí, del lenguaje fisicalista de la mecánica, la línea de reflexión que presenta sugiere que podemos asumir un modelo teórico de acción como condición básica de su teoría del poder. En virtud de él, la acción estratégica entre actores sociales se interpreta como un proceso incesante en el que cristaliza la formación y ejercicio del poder social. El poder se enraíza en una «batalla perpetua» [11] en la medida en que cualquier logro unilateral de los objetivos estratégicos aparece ligado a situaciones de confrontación directa entre sujetos. De esta interpretación teórica de la acción en la teoría del poder foucaultiana dan testimonio sobre todo algunas formulaciones, sobre todo en las que él explica la génesis del poder social partiendo de los conflictos inadvertidamente introducidos en la vida social cotidiana:

> [...] el poder viene de abajo: es decir [...], no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esta dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social [12].

En el mismo sentido habla Foucault en otro lugar, concretamente en un pasaje de sus tesis acerca de «El poder y la norma» —artículo en el que resumirá su teoría del poder—, al afirmar, incluso, que el poder «es siempre una forma particular y definida de colisiones momentáneas y continuamente

repetidas en el marco de un número definido de individuos» [13]. El pensamiento fundamental de su teoría de la acción, que no en vano se envuelve y desarrolla en una terminología de cuño mecanicista, entra aquí en escena de una manera nada disimulada: el nacimiento o emergencia del poder social puede estudiarse en un nivel muy elemental si atendemos a las situaciones de acción en las que los sujetos en competencia, albergando objetivos diferentes, entran en colisión y luchan por imponer sus fines. El poder social no «es», por consiguiente, a decir verdad, como la anterior cita puede sugerir algo confusamente, la confrontación estratégica como tal, sino más bien aquello que resulta del éxito con el que uno de los sujetos en liza puede finalmente decidir la lucha a su favor; la «continua repetición» de tales confrontaciones directas significa así que el poder conseguido en esta situación no puede estabilizarse y fijarse de manera concluyente en la regulación de la interacción social (es decir, en las instituciones establecidas y reconocidas), sino que más bien permanece permanentemente dependiente de confirmación en las situaciones elementales de la lucha social. Esto quiere decir, por tanto, que, en la medida en que es entendida exclusivamente como un plexo de relaciones estratégicas entre actores individuales o colectivos, toda sociedad se encuentra en un incesante y en principio interminable estado de guerra:

> En cualquier punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en un familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y quien no sabe, transcurren las relaciones de poder, y éstas no son una simple y sencilla proyección de un gran poder soberano sobre los individuos: son más bien el suelo móvil y concreto en el que el poder arraiga, la condición de posibilidad gracias a la cual puede funcionar [14].

Esta explicación, proveniente de una conversación, revela con toda claridad hasta qué punto, desplazando su investigación hacia una teoría del poder, Foucault trata de entender lo social básicamente como un proceso ininterrumpido de acciones estratégicas en conflicto permanente. A la luz de este planteamiento, también puede observarse la diferencia existente entre su teoría de la sociedad y la de Adorno, quien en alguna medida pasa por alto el fenómeno de la acción social intersubjetiva buscando comprender las estructuras sociales en general como formas coaguladas de una actividad de control dirigida tanto a la naturaleza externa como interna. En cambio, Foucault parte más bien de una dimensión más específica de la acción social. Su modelo básico parte de la intersubjetividad estratégica de la lucha. Dicho esto, sin embargo, el concepto de acción que conforma la base de su modelo no queda apenas definido, incluso resulta algo tosco. En el plano de los conceptos fundamentales no queda claro si él desea interpretar el conflicto social como algo que sólo tiene lugar entre los individuos o también entre actores sociales: en las explicaciones dadas por Foucault se pueden encuentran de hecho pruebas para las dos interpretaciones Tampoco el modelo teórico básico de lo social apenas dice algo acerca de si el motivo conflictivo que precede a la situación elemental de lucha es el interés propio, en principio incompatible con los otros, de los individuos o de los actores sociales, o si esta supuesta incompatibilidad recíproca de sus intereses se debe sólo a ciertas condiciones históricas. Con todo, los comentarios realizados por Foucault parecen apoyar aquí, en efecto, la primera de las dos versiones, a saber, la afirmación, de ciertas resonancias hobbesianas, de un originario estado de guerra de todos contra todos [15].

Foucault, naturalmente, no se muestra interesado en las situaciones elementales de la lucha social como tal, sino sobre todo en las estructuras más complejas de poder que se derivan de ellas. Su problema radica por tanto en el hecho de tener que explicar cómo un sistema de posiciones de poder conectadas entre sí —por ejemplo, un orden de dominación social— puede emerger de ese proceso incesante de conflictos estratégicos entre actores. En un nivel conceptual fundamental, él se hace cargo de esta dificultad sólo indirectamente bajo la forma de una crítica de la teoría marxista del Estado. Según los presupuestos de dicha teoría (que Foucault, ciertamente, simplifica en gran medida [16]), se trata de poner de manifiesto que un determinado orden de dominio fundado en el poder económico de una clase social se mantiene por las intervenciones instrumentales y los procedimientos de manipulación de un aparato estatal. Las relaciones de poder social son por tanto aquí garantizadas a través del empleo controlado y centralizado de los medios administrativos de coacción o de control de la conciencia. En oposición a esta concepción, Foucault defiende la tesis de que un orden de dominación social, sea del

carácter que sea, no es una dimensión que pueda ser gobernada y conducida desde un determinado punto por la actividad centralizada de un aparato de poder político, pues, dado que la dominación surge de una secuencia de acciones estratégicas exitosas, sólo puede mantenerse en una disputa en la que pueda regular exitosamente las situaciones conflictivas de acción. A fin de comprender adecuadamente esta objeción, es necesario considerarla como una primera —y supuestamente aún implícita— consecuencia de su interpretación de «la lucha» como modelo básico de acción.

Foucault también intentará comprender la formación y reproducción de las estructuras complejas de poder exclusivamente sobre la base del modelo estratégico de acción. Para ello, él toma como punto de partida la idea general de que la emergencia de las relaciones de dominación social ha de ser entendida como un proceso en el que las posiciones de poder conseguidas y aseguradas en diferentes emplazamientos se conectan como en una red dentro de un sistema carente de un centro. El orden de dominación se construye horizontalmente: es decir, si partimos del punto de vista metafórico de un corte sincrónico realizado en una corriente incesante de conflictos, en el momento en el que los resultados felizmente conseguidos en los diferentes frentes sociales se completan hasta alcanzar la suma de un objetivo común. En primera instancia, un sistema de poder no es en cierta medida otra cosa que una articulación o combinación momentánea de acciones exitosas similares en diferentes lugares dentro de un contexto de vida social. En la medida en que consigue hacer repetibles estos logros interconectados en las mismas situaciones conflictivas y, de ese modo, proporcionarles una cierta continuidad, un sistema de poder gana estabilidad y permanencia históricas a largo plazo. Considerado desde un punto de vista general, deviene entonces un orden fijado temporalmente a un sistema de posiciones de poder localmente aseguradas y afirmadas en la lucha [17].

Si aceptamos este modelo básico provisionalmente, haciendo abstracción por el momento de sus persistentes déficit de claridad, se pone de manifiesto que una teoría de la sociedad determinada rígidamente según el modelo de las tecnologías del control estatal no puede por menos de equivocarse en lo concerniente a sus presupuestos fundamentales: una estructura o dispositivo de poder social no puede ser instituida y mantenida por la función centralizada de un aparato estatal, sino sólo mediante las actividades «descentralizadas» de los más variados actores en diversas situaciones de lucha. Lo que se presupone, en cambio, en estas concepciones estatales acerca del poder tan reduccionistas es que un orden existente de poder es capaz de reproducirse a sí mismo a través de la utilización de medidas de coacción directamente centralizadas o la manipulación de la conciencia (esto es, a través de operaciones procedentes del aparato estatal), aunque entonces sólo logre alcanzar su estabilidad si al mismo tiempo tiene éxito en mantener en diferentes lugares de la sociedad las posiciones de poder que son necesarias para su continuada existencia. Bajo este punto de vista, los sistemas de poder deben, por consiguiente, ya haberse formado y establecido a sí mismos en un nivel pre-estatal en los conflictos sociales de acción mediante una secuencia gradual de logros estratégicos antes de que un aparato de control estatal pueda ganar el campo de acción adecuado para organizar sus propias operaciones; y puesto que los medios estatales orientados a la estabilización del poder tienen un radio de acción más bien limitado, sólo pueden ofrecer la contribución más pobre al proceso de lucha en el que un sistema de poder existente debe afirmarse firmemente a sí mismo en la disputa cotidiana del conflicto social. Respecto a esto mismo Foucault escribe:

> No quiero decir que el Estado no sea importante; lo que trato más bien de decir es que las relaciones de poder, y en esa medida el análisis que debe emprenderse sobre ellas, necesariamente desborda los límites del Estado. Y ello en un doble sentido: en primer lugar, porque el Estado, a pesar de toda la omnipotencia de sus aparatos, se encuentra lejos de poder agotar el campo completo de las relaciones efectivas de poder; y además, porque el Estado sólo puede operar sobre la base de otras relaciones de poder ya existentes. El Estado es supraestructural en relación con un conjunto de redes de poder que penetran el cuerpo, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales, el conocimiento, la tecnología [...], pero este meta-poder [el del aparato de Estado, A. H.], con todas sus funciones de prohibición, sólo puede tener lugar y consolidarse a sí mismo si se enraíza en un conjunto de relaciones de poder múltiples e indefinidas que conforman la base fundamental y necesaria de estas grandes formas negativas de poder [18].

Lo que Foucault pretende aquí probablemente es que sus argumentos críticos dirigidos a esta forma del modelo de acción estratégica sean entendidos, sobre todo, como una contribución a la discusión en torno al marxismo que estaba teniendo lugar dentro de Francia; más concretamente,

como una objeción dirigida en principio contra la teoría althusseriana del «aparato estatal ideológico» [19]. En esta línea, cabe señalar cómo, partiendo de estas reflexiones, y pasando por alto por ahora las ambigüedades de su modelo inicial, encontramos en ellas bastantes sugerencias para poner en cuestión la concepción del poder que subyace a la última teoría de la sociedad de Adorno; como ya se ha mostrado anteriormente, esta última también reduciría unilateralmente el tema de la dominación social a la actividad instrumental de un aparato de administración centralizado, ignorando en esa medida el fundamento práctico del ejercicio de la dominación, esto es, todas esas situaciones preestatales de la lucha social [20]. Contra esta concepción reduccionista estatal del poder, Foucault propondrá a su vez un bosquejo teórico opuesto: el proyecto de una «microfísica del poder», una propuesta orientada de tal forma que la formación de poder, en correspondencia con sus premisas teóricas de la acción, se explique partiendo de los intercambios estratégicos que tienen lugar en los conflictos de acción cotidianos. El campo de investigación del análisis del poder en el que debe trabajarse a partir de este momento queda así configurado, toda vez que las relaciones de poder:

> [...] finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión, por lo menos, transitoria de las relaciones de fuerzas. El derrumbamiento de esos 'micropoderes' no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido.

Foucault es aquí lo bastante consecuente como para describir los sistemas sociales de poder en primer término como formas o estructuras frágiles, en alguna medida dotadas de cierta continuidad y, en todo momento, puestas a prueba, necesitadas de confirmación. El modelo de acción estratégica que se encuentra a la base de su concepto de poder requiere que el orden de dominación nacido de la consolidación de las posiciones de poder aseguradas localmente sea entendido como una situación sistemática, en todo caso sólo momentánea, que en cualquiera de sus elementos sigue estando expuesta a un incesante y renovado proceso de puesta a prueba por los diferentes conflictos sociales en liza. De este modo, en otro lugar, Foucault hablará, por ejemplo, de «efectos de poder globales, pero nunca por completo estables» [21]. No obstante, estas prudentes formulaciones, que intentan aparentemente hacer justicia al modelo presupuesto de la «batalla perpetua», siguen encerrando en sí mismas un problema que permanece hasta el momento no resuelto: si una sociedad sólo se piensa exclusivamente como un plexo de procedimientos orientados a la acción estratégica, ¿cómo pueden en realidad estabilizarse temporalmente los éxitos en principio aislados que se logran en la acción social y luego conectarse socialmente con un sistema de logros conseguidos y estabilizados en otros lugares? Cuando, de hecho, cualquier posición de poder obtenida en una situación de conflicto social se expone a estar puesta a prueba continuamente, ¿cómo pueden estos estados agregados formarse ellos mismos a partir del flujo de acciones estratégicas al que, como el mismo Foucault apunta, «las relaciones de poder se engarzan». La solución a este problema, como no parece difícil observar, se encuentra en el concepto mismo de «estabilización» o, como Foucault lo llama en el mismo sentido, la «institucionalización». Ahora bien, ya la propia interpretación de este concepto causará a Foucault numerosas dificultades, que se pondrán de manifiesto cuando dirijamos nuestra atención a la segunda consecuencia de la definición de lo social como situación incesante de lucha.

Partiendo en el ámbito de su teoría de la acción de las premisas de que el contexto de la vida social puede ser observado como un proceso de conflictos estratégicos entre actores y de que el poder social, consecuentemente, en un nivel fundamental, puede ser interpretado simplemente como el éxito en una situación de lucha, puede deducirse de forma implícita una crítica de la tradición de la teoría científico-social centrada en el caso estándar del reconocimiento normativo del poder social. En el plano más simple del conflicto estratégico entre dos actores, el poder social es, como ya se ha afirmado antes, el resultado momentáneo del éxito con el que uno de los dos actores es capaz de imponer sus objetivos al otro. Cualquier situación en la que los dos actores se vean confrontados de nuevo representa a su vez una prueba para la posición exitosa de poder del actor resultante de la primera confrontación, puesto que

ahora el sujeto sometido trata de imponer de nuevo sus intereses subyugados, a no ser, claro, que él se declare o se comporte de forma conforme con la posición de poder del contrario. Esto, y sólo esto, es lo que Foucault quiere decir cuando imagina la posibilidad de una estabilización de posiciones de poder estratégicamente conquistadas. Sin embargo, él no puede ahora suponer que esta estabilización tiene lugar bajo la forma de un acuerdo entre los dos actores acerca de la prioridad de los objetivos en liza sobre la base de normas y valores reconocidos comúnmente. En un mundo social consistente exclusivamente en situaciones de acción estratégica no podría desarrollarse en ningún caso algo así como un consenso motivado normativamente, toda vez que, después de todo, los sujetos sólo podrían encontrarse entre sí como oponentes interesados en la consecución exitosa de sus respectivos fines. Esta es la razón por la que una posición de poder conquistada localmente, entendida como éxito en una consecución unilateral de objetivos, no pueda estabilizarse, al menos no en una forma social que presuponga la figura de una reivindicación de dominio normativamente reconocida y con una cierta duración. Es decir, en tanto que no se encuentre otra posible explicación a la posibilidad de la institucionalización de las posiciones de poder obtenidas en una situación de conflicto que la del consenso normativamente motivado, esas posiciones seguirán estando expuestas al riesgo de un conflicto social ilimitado. En ese caso, naturalmente, no podría formarse en absoluto algo así como una situación de suma social de acciones de tipo estratégico.

De este esquema de pensamiento, que acabamos de perfilar a grandes rasgos, se deduce para Foucault sobre todo la necesidad de rechazar las normas jurídicas y las orientaciones morales que regulan la interacción de los miembros de la sociedad entre sí, entendidas ahora como meras ilusiones o engaños culturales. En el perpetuo combate de las luchas sociales, en el que un orden social de dominación alcanza en cierto sentido su existencia, las normas jurídicas y las actitudes morales tan sólo tienen la función de esconder los objetivos estratégicos y velar la situación cotidiana de conflicto. Frente a la inalterable sustancia de la lucha, ellas representan, por así decirlo, meras supra-estructuras históricamente modificables. A esta consecuencia, que, en el plano conceptual de su teoría del poder, ha de deducirse de su modelo de acción –como hemos visto, no se permite una posible dimensión de acuerdo normativo-, Foucault sólo se refiere de manera abrupta y grosera en su crítica de la teoría social del contrato; ésta también funciona, cierto es, como la inconfesable fuente de ese decisionismo político que termina revelándose en sus escritos dedicados a la teoría del poder tan pronto como se examinan desde una perspectiva normativa [22]. En nuestro contexto, sin embargo, lo que resulta de particular importancia es el hecho de que la decidida exclusión teórica de toda posible dimensión efectiva de acuerdo normativo termine confrontando a Foucault con algo mucho más importante que un problema hasta ahora sin aclarar, a saber: ¿cómo puede la condición agregada (y sin embargo momentánea) de una estructura de poder cualquiera, cuyo requisito debería ser precisamente la interrupción de los procesos en conflicto, derivarse de la condición social de una lucha ininterrumpida, cuando la posibilidad de un consenso normativamente orientado entre los sujetos involucrados queda excluida desde un principio? La respuesta indirecta que Foucault trata de dar a esta pregunta puede ser inferida a partir de un segundo grupo de reflexiones, desde el cual él va a completar la concepción del poder ya propuesta con argumentos adicionales, una respuesta que en cierta medida nos va a conducir al corazón de su teoría social.

Hasta este momento, se ha expuesto el modelo foucaultiano de acción estratégica haciendo abstracción de todos esos medios que los actores pueden emplear con ocasión del conflicto social a fin de poder imponer adecuadamente sus propios objetivos en oposición a sus contrincantes. La clarificación de este componente instrumental del conflicto estratégico -el análisis, por tanto, de las tecnologías de adquisición del poder- sirve ahora al segundo grupo de argumentos utilizados en la teoría foucaultiana del poder. Desarrollado en primer término bajo la forma de una crítica de otras formulaciones rivales, este análisis constituye el tema real de la teoría, en realidad su tema más insistente. Sin embargo, Foucault observa ahora el desarrollo de este concepto ya no tanto en un plano general, sino desde un punto de vista histórico.

La principal objeción que Foucault esgrime bajo este punto de vista contra las teorías rivales del poder se refiere a la habitual tendencia de observar en las confrontaciones estratégicas sólo los instrumentos dirigidos a influir sobre el

oponente bajo la alternativa de «violencia» o «ideología» [23]. No queda aquí claro si Foucault está aludiendo con esta expresión al par conceptual de «fuerza» [*force*] o «fraude» [*fraud*] que proviene de la filosofía social clásica, pero de hecho es lo mismo. Desde el primer modelo, el oponente en el conflicto social es forzado a través de la amenaza o la introducción de violencia física; desde el segundo, a través de una ilusión «calculada» y «sutil» [24] respecto a sus propios objetivos de acción o las condiciones empíricas de ésta, es forzado a abandonar sus propios objetivos y a someterse a la voluntad del oponente. Foucault considera que ambas ideas son inadecuadas para explicar el modo de funcionamiento en los órdenes de dominación modernos. Frente al concepto de ideología, por razones que enseguida mostraremos, Foucault va a plantear sus objeciones no sólo desde el punto de vista histórico, sino acudiendo a razones de tipo teórico o sistemático [25]. Ahora bien, la base de su argumento la conforma la tesis, ya desarrollada históricamente, de que el uso de la fuerza física y la influencia ideológica, entendidos como medios de poder, no permiten entender el nivel de integración de las sociedades altamente desarrolladas. De este modo a Foucault se le plantea como cuestión histórica el mismo problema que Parsons, en su famoso capítulo sobre Hobbes en *La estructura de la acción social*, había expresado como la cuestión general relativa a la posibilidad del orden social: ¿cómo podemos explicarnos a nosotros mismos la estabilidad de un orden de vida social una vez que hemos reconocido que para este fin los medios estratégicos de la «fuerza» y el «fraude», la «violencia» y la «ilusión» son por sí mismos insuficientes? [26].

Este problema se le presenta ahora a Foucault, como es natural, en un contexto en el que él se pregunta históricamente por los medios típicos de ejercicio del poder dentro de las sociedades modernas. Esta es la razón por la que la respuesta que él ofrezca tenga que contener, en cierta medida, la tesis opuesta a la que Parsons había elegido como solución al «problema de Hobbes». Parsons había contestado a esta pregunta relativa a la posibilidad del orden social, como es bien sabido, con una tesis que había tomado prestada a su vez de Durkheim, a saber, que las acciones de los miembros pertenecientes a una sociedad sólo pueden conectarse satisfactoriamente entre sí sobre la base de valores comúnmente reconocidos. Frente a esto, Foucault presupone en cambio que los órdenes de dominación social han de permanecer siempre inestables, puesto que los conflictos que se ciernen sobre todos los ámbitos de la acción social alrededor de las posiciones de poder no pueden quedar fijados o detenidos por valores universalmente vinculantes y obligatorios. Un orden de dominación, que ha de imaginarse como un nexo de posiciones de poder constantemente amenazadas, puede, sin embargo, reducir su propia inestabilidad empleando medios técnicamente más efectivos para la preservación de su poder. Consecuentemente, la cuestión que plantea Parsons se presenta para Foucault en los términos de un problema histórico y, por así decirlo, como su reflejo invertido: ¿qué medios de ejercicio del poder ponen en práctica los órdenes modernos de dominación cuando evidencian un menor grado de inestabilidad del que se lograría exclusivamente a través de los instrumentos de la violencia y la ideología?

Foucault cree que la violencia física y la influencia ideológica revelan una característica común como medio para conseguir poder: funcionan obligando directa o indirectamente a los oponentes a abandonar sus propios objetivos. El interés del oponente estratégico es reprimido, sea bajo la amenaza de la violencia física o con la ayuda de una ilusión desplegada con éxito. Y es precisamente aquí donde se muestran los límites de efectividad de los medios de dominación tradicionales basados en la «fuerza» o el «fraude»:

> [...] se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Además, sería un poder que sólo tendría la fuerza del 'no'; incapaz de producir nada; apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una anti-energía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer [27].

Ahora bien, no es un hecho en absoluto tan evidente entender los procedimientos de influencia ideológica simplemente como medios de sometimiento indirecto de ciertas necesidades básicas, como técnicas represivas de poder. En realidad, las ideologías funcionan más bien de forma soterrada, induciendo a un sujeto a adoptar de forma intrapsíquica determinados objetivos en principio ajenos al Yo, cuya realización práctica luego es valorada y recompensada culturalmente. Foucault, sin embargo,

prescinde de este fenómeno esencial ligado al modo de operación ideológico; directamente, añade este tipo de mecanismo ideológico a los métodos «represivos» de poder, tales como el uso de la violencia, metiéndolos a todos en el mismo saco, en oposición a otro método de poder históricamente novedoso. La característica fundamental de este último en términos muy generales se determina por su concepto de «productividad»; los métodos de poder que funcionan sobre todo en las sociedades modernas se definen, como el mismo Foucault señala, por su «efectividad productiva» y por su «riqueza estratégica» [28]:

> Ahora bien, Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. La 'deducción' ya no tiende a ser más la forma fundamental del poder, sino meramente una más al lado de otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas... [29].

Qué puede significar desde el punto de vista de la teoría social que ciertas tecnologías del poder social ahora puedan desplegar efectos productivos en lugar de represivos —es decir, que sean capaces de crear antes que reprimir la energía de la acción social— es un punto que no queda del todo aclarado por Foucault. El significado de su argumentación queda en cierto modo algo más aclarado, sin embargo, por la conexión, en un primer momento difícil de comprender, entre conceptos como los de «norma», «cuerpo» y «saber» en el marco de su concepción del poder.

En primer lugar, el concepto de «norma» representa en cierto modo la expresión más general que Foucault elige para describir el objetivo de ese método de poder que no asume funciones represivas sino más bien productivas. Las técnicas de poder de este tipo no se dirigen, como ya se ha dicho, a suprimir, directa o indirectamente, los objetivos de la acción estratégica del oponente; su propósito se orienta por el contrario a normalizar los modos de comportamiento del oponente social a través de un disciplinamiento continuo y, a partir de esto, en un segundo momento, fijarlos y estabilizarlos. Foucault llama a toda forma de comportamiento fijada coactivamente en estos términos un comportamiento «normalizado». Estas normas de comportamiento, comprendidas desde este punto de vista, no son sino esquemas de acción rígidamente repetidos o, como se dice en algunos lugares de un modo más sencillo y menos confuso, «hábitos» impuestos socialmente [30]. Cuando en una primera aproximación al problema Foucault busca determinar los rendimientos de los instrumentos del poder moderno en virtud de su capacidad de crear «normas de comportamiento», él no se refiere tampoco a un tipo de acción moral obligatoria:

> Desde el siglo XIX se han desarrollado toda una serie de apara tos cuyo propósito era producir disciplina, imponer obligaciones, instituir un tipo de hábitos. Lo que tuvo lugar en el curso de este desarrollo [antes del siglo XIX, A. H.] representa por tanto la prehistoria de los aparatos de poder que sirvieron como base para la adquisición de hábitos entendidos como normas sociales [31].

Cabe decir, sin embargo, que la categoría de «norma» como tal sólo es vagamente formulada y desarrollada en las explicaciones ofrecidas por Foucault. En la propia interpretación teórica que él mismo hace de sus investigaciones históricas en torno a las técnicas de ejercicio del poder social, no sólo a menudo queda cautivo de la irresistible tentación de relacionar el concepto de «norma», ajustado a esquemas de comportamiento fijados coactivamente, con el concepto de norma de la acción moral; sobre todo, y más allá de esto, él asocia el primero además con otro concepto: el de la normalidad social [32]. Todas estas oscuridades sólo desaparecerán en el momento en el que una segunda categoría fundamental de la argumentación foucaultiana entre en escena y haga referencia de nuevo simplemente a la categoría de «norma». Será en el concepto de «cuerpo» donde Foucault perfile ese ámbito de expresiones y manifestaciones vitales hacia el que se dirigen las modernas técnicas de poder con el objetivo de producir normas de comportamiento.

Por lo que respecta a la categoría de «cuerpo», por otra parte, cabe decir que sólo asume una función determinante dentro de la teoría foucaultiana en el momento en el que, con la introducción del planteamiento de un análisis histórico del discurso, también se abandona la idea de que el orden de una sociedad se produce en última instancia por medio de una regulación

inconsciente de expresiones lingüísticas o por medios de formas de conocimiento social. Pues con este giro hacia la teoría del poder, se impone en Foucault al mismo tiempo la convicción, de aparente orientación naturalista, de que no son tanto los modos culturales de pensamiento como las expresiones vitales vinculadas al cuerpo las que las sociedades deben ser capaces de controlar si quieren de verdad reducir su propia inestabilidad; a esta misma idea conduce, por otro lado, la nueva concepción de que las sociedades viven exclusivamente de las actividades corporales de los sujetos [33]. En este contexto Foucault habla de los procesos vitales y corporales; dentro de dichas categorías entiende todas las expresiones vitales que están ligadas directamente a las funciones básicas del cuerpo humano: por un lado, los movimientos puramente motores o gestuales; por otro, los procesos orgánicos elementales de procreación y enfermedad. Si la capacidad que tiene una sociedad para la integración tiene que mostrarse básicamente en el hecho de si es capaz de controlar y coordinar tales modos de comportamiento corporal entre sí, cabe señalar entonces que la efectividad estratégica de sus métodos de control ha de medirse por el grado en el que éstos son capaces de regular esa dimensión de los procesos corporales. Ésta es la idea fundamental que convence a Foucault para atribuir un papel más decisivo en su teoría del poder al comportamiento de los cuerpos humanos que a las actitudes morales o cognitivas.

Desde esta última perspectiva, las técnicas modernas de poder se distinguen ahora para Foucault por el hecho de que ellas no son sólo capaces de suprimir o, simplemente, controlar la conducta de los cuerpos humanos, sino también de producirlos de forma sistemática. La producción y creación de la conducta de los cuerpos humanos significa para él, por un lado, dar a una motricidad corporal originariamente inestable y fluida [34] la forma cerrada de un esquema uniforme de conducta por medio de un disciplinamiento incesante, esto es, «normalizar» la secuencia de movimientos del cuerpo humano. El concepto de «disciplina corporal», central en toda la investigación histórica de *Vigilar y castigar*, se extrae de la idea de que las técnicas de poder social pueden tener como objetivo la estandarización coactiva de los movimientos motrices y gestuales; lo que significa que las más variadas prácticas se agrupan de tal modo para que los movimientos motrices y gestuales de los individuos sean obligados a entrar en un ciego automatismo de actos rutinarios y entrenados para el trabajo productivo. Foucault no está aquí tan interesado en la psicología histórica del problema como en una suerte de «física» de la disciplina corporal. El cuerpo humano no es, pues, aquí entendido como una unidad de procesos físicos y psíquicos, sino que, más bien, siguiendo en esto un programa de intencionalidad fisicalista, se expone como un sistema mecánico de funcionamiento energético. Desde una aproximación diferente las realizadas, por ejemplo, en la «teoría de la civilización» desarrollada por Norbert Elias [35] o en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, Foucault comprende los procesos de los cuerpos disciplinados —que contempla, sin embargo, del mismo modo que estos autores, como una indicación sumaria de la modernización europea— no como un proceso psicofísico de creciente control de las pasiones y cuerpos, sino más bien como un proceso exclusivamente físico orientado a una dirección y ajuste cada vez más perfecto de los movimientos corporales. Foucault prescinde así del marco psicodinámico individual en el que tales procedimientos disciplinarios son susceptibles de reajuste. En este confeso reduccionismo reaparece en su teoría el *leitmotiv* estructuralista del discurso del análisis bajo la figura de una hostilidad energética hacia la psicología, un factor que se revelará, a la postre, incompatible con el modelo de acción que subyace teóricamente a su concepto de poder.

Existe, sin embargo, un segundo aspecto bajo el que Foucault entiende la dominación productiva del comportamiento de los cuerpos humanos. Puesto que en el momento en el que aplica su teoría del poder a la conducta de los cuerpos humanos, no sólo tiene en cuenta los movimientos motrices y gestuales de los individuos, sino también los procesos orgánicos fundamentales del nacimiento, la fecundidad y la muerte, no puede por menos de tomar en consideración también un complejo adicional de técnicas modernas de poder. Su fin no es otro que el control del comportamiento «biológico» de la población, y no ya sólo el disciplinamiento de la actividad motriz individual. Foucault define estas estrategias administrativas que contribuyen a la regulación de los procesos de la vida orgánica bajo el provocativo título de «biopolítica». En alianza con las técnicas orientadas al disciplinamiento de los cuerpos éstas constituyen la base institucional del sistema de poder formado durante la era

moderna en Europa:

> Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*: *anatomopolítica* del cuerpo humano. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población* [36].

En este punto resulta decisivo que Foucault considere estas técnicas para el ejercicio del poder social sobre los cuerpos como algo, en cualquier caso, subordinado a reglas que a su vez son el resultado de la exploración científica de dichos cuerpos y procesos vitales. El disciplinamiento de los movimientos de los cuerpos individuales y la administración de los procesos de la vida orgánica son posibles únicamente en virtud de la información y conocimiento en torno a los «seres humanos» que se han producido de acuerdo con la perspectiva directriz de la disposición estratégica. Esto nos conduce de lleno a la tercera categoría sobre la que gira el análisis foucaultiano de la productividad de las técnicas modernas de poder: el concepto de «saber».

Ya en *Arqueología del saber*, como hemos visto antes, Foucault jugaba con la idea de interpretar los discursos exclusivamente como simples instrumentos de un «apoderamiento» lingüístico de la realidad; a esta idea, sin embargo, expuesta sin más explicaciones, sólo le correspondía la función de ayudar a resolver las paradojas casi insolubles de un análisis del conocimiento planteado en términos semiológicos; de hecho, el giro hacia una teoría del poder surge en primer término de la radicalización de este argumento, poco relevante en realidad para el proyecto original del análisis histórico del discurso: si los contenidos sociales del saber —no analizados sin contradicciones bajo la aplicación de los procedimientos semiológicos— tienen que ser entendidos en general como instrumentos de las relaciones de poder, se impone la necesidad de analizar la estructura oculta de las relaciones de poder social antes de que el papel del conocimiento científico pueda ser determinado con mayor exactitud. Foucault busca ahora, en el nivel conceptual de su teoría del poder, comprender las sociedades como situaciones de agregación momentánea dentro de un proceso incesante de interacción estratégica entre actores sociales. Los esfuerzos encaminados a obtener conocimiento científico no tienen, por consiguiente, una función diferente de la del resto de actividades de los individuos y grupos. De tal modo que:

> Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que permite imaginarnos que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder [37].

En el marco de su teoría del poder Foucault comprende, pues, la ciencia en general como una actividad en la cual la realidad se abre empíricamente, se estructura en categorías y se explica teóricamente bajo el punto de vista de la adquisición social de poder. Las condiciones de posibilidad de la objetividad para el conocimiento científico quedan por lo tanto determinadas por el objetivo del sometimiento social de los individuos; al margen de esta relación estratégica, el conocimiento producido metodológicamente no cumple ningún propósito específico; en correspondencia con esto, es falso hablar de la ciencia, como se ha hecho hasta ahora, como un instrumento o un simple «medio» del control social. Foucault en este sentido va mucho más allá de la interpretación convencional, según la cual los grupos sociales son capaces de monopolizar el conocimiento teórico y la información científica con el objetivo de asegurar el poder por medio de estrategias culturales e institucionales de exclusión [38]. La actividad científica no existe para él al margen de un campo de conflictos estratégicos, de tal modo que pueda servir a los actores comprometidos

simplemente como una herramienta; más bien, es ella misma la forma reflexiva de la acción estratégica.

De ahí que la «teoría del conocimiento» de Foucault, sólo deducible indirectamente de las investigaciones en torno a la teoría del poder, consista en el intento de trazar el marco conceptual y los procedimientos metodológicos de las ciencias humanas —y en realidad, también de las ciencias naturales [39]— dentro de un sistema de relaciones cognoscitivas ya previamente anclado en situaciones elementales del ejercicio del poder social, a saber, bajo determinadas inquisiciones, investigaciones y pruebas; en estos procedimientos pre-científicos de investigación, que sirven al incesante control del contrincante o de la oposición social, la realidad en su conjunto se proyecta de antemano ya como un campo estratégico de operaciones y como lo que aparece luego en las ciencias de un modo metodológicamente objetivado. A diferencia de Adorno, con el que, sin embargo, comparte el problema del carácter instrumental de las ciencias, Foucault deduce las condiciones del conocimiento científico no de un contexto de referencia orientado y dispuesto al control instrumental a la naturaleza, sino más bien de un marco emplazado dentro de los requerimientos estratégicos de la lucha social. Es decir, no está interesado en la conexión oculta entre experiencia científica y la dominación de la naturaleza, sino en la relación existente entre experiencia científica y acción estratégica; como si fuera un buen discípulo sociológico de Nietzsche, Foucault no puede evitar desarrollar, partiendo de estas ideas básicas acerca del conocimiento, una crítica de las ciencias humanas, confrontando la autocomprensión emancipatoria que tienen éstas con su procedencia efectiva:

> Estas ciencias con las que nuestra 'Humanidad' se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia inquisitiva y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones. Éstas son, quizá, a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la criminología, y a tantos otros extraños conocimientos, lo que el terrible poder de inquisición fue al saber tranquilo de los animales, de las plantas o de la tierra. Otro poder, otro saber [40].

A decir verdad, la crítica de la ciencia de las investigaciones foucaultianas, cuyo objeto polémico busca exponer las conexiones básicas existentes entre los esfuerzos orientados a obtener conocimiento teórico y los propósitos de la acción estratégica, resulta poco articulada y casi superficial; hasta ahora ni ha sido utilizada para examinar de modo probatorio las características metodológicas de las ciencias particulares, ni se ha enfrentado en general al problema de cómo el conocimiento obtenido meramente desde la perspectiva de la ganancia de poder social puede tener algún tipo de éxito práctico en contextos de acción manifiestamente orientados de modo diferente (por ejemplo, contextos de acceso técnico a la naturaleza o el tratamiento terapéutico de posibles disfunciones en la socialización). Allí donde esta crítica de la ciencia trata precisamente de dirigirse de nuevo hacia una disciplina particular, como puede ser el caso del psicoanálisis, no penetra directamente en realidad en su estructura metodológica, sino que, en lugar de ello, se da por satisfecha nuevamente con la, en verdad, algo grosera demostración de su función social [41]. Y por último, cabe señalar que el tipo de teoría del conocimiento que Foucault presenta como base de su crítica de las ciencias le hace enredarse en la contradicción de no ser ya capaz de justificar epistemológicamente su propia actividad de investigación académica, ya que podría al mismo tiempo ser objeto de las mismas críticas que él mismo esgrime, a saber, que se habría desenmascarado meramente como una forma reflexiva de la acción estratégica [42]. Como resultado de esto, la crítica foucaultiana de la ciencia, entendida como un todo, es demasiado vaga en sus principios fundamentales y demasiado precipitada en sus conclusiones como para ser convincente como posible desarrollo de una teoría del conocimiento. En cualquier caso, en su argumentación, ella sólo tiene como tarea proporcionar un trasfondo muy general para el problema que a él le interesa realmente: el modo de funcionamiento de las técnicas modernas de poder que se han centrado en el triángulo cuerpo, norma y saber.

Ahora que los tres conceptos han quedado *grosso modo* clarificados, podemos observar con toda claridad que forman una especie de sistema, por así decirlo, que se retroalimenta a sí mismo, un sistema en el que, si hemos llegado a comprender bien la posición foucaultiana, los conocimientos sistemáticos acerca de los modos de acción y procesos corporales de los seres humanos (sociología, medicina, pedagogía, psicología, etc.) son producidos por medio de procedimientos orientados a extraer información (inquisición,

confesión, interrogatorios, etc.). Este conocimiento luego se traduce en determinadas prácticas: de disciplinamiento directo de los cuerpos (poder disciplinario) y de control administrativo del comportamiento (biopolítica). Por supuesto, un sistema regulado en estos términos, en el que los procesos simbólicos de la producción de conocimiento se combinan con las operaciones prácticas del control del comportamiento, no se interpreta en términos estáticos, sino en el sentido de un proceso de aprendizaje acumulativo; cada técnica aplicada en la práctica para la manipulación y control de los procesos de la vida humana expande al mismo tiempo la base de información para el conocimiento científico, del mismo modo que cada percepción o comprensión obtenida de estos hechos a través del proceso de la investigación científica incrementa el grado de manipulación en los procedimientos de disciplinamiento y control. De la «productividad» [43] de estas técnicas de poder, que funcionan como un tipo de sistema autorregulado, habla precisamente Foucault ahora en un doble sentido, pero sin diferenciar de manera suficientemente clara entre los dos posibles modos de usar el concepto: son «productivas» las estrategias modernas en el ejercicio del poder social tanto por el hecho de que son capaces de optimizarse a sí mismas constantemente bajo una modalidad reflexiva como porque ellas saben cómo incrementar los rendimientos corporales de los sujetos.

Así es como Foucault desarrolla sus tesis acerca de las peculiaridades de las técnicas modernas del poder, a las cuales atribuye no sólo posibilidades casi ilimitadas de control del comportamiento, sino también la capacidad para una autooptimización constante. Por consiguiente, ya no atribuye esta forma desarrollada del ejercicio de poder a los actores individuales o a los grupos sociales entendidos como sujetos de acción; lo que pasa a ser objeto de interés, en cambio, son instituciones como la escuela, la prisión o la fábrica, instituciones que él mismo debe comprender a modo de estructuras extremadamente complejas de posiciones solidificadas de poder social. El marco de referencia para el concepto de poder se desplaza secretamente, por tanto, del ámbito de la teoría de la acción hacia un análisis de las instituciones. Ahora bien, puede decirse que el diagnóstico teórico de las técnicas de poder no sólo en realidad impide esclarecer adecuadamente el problema subyacente que ha de afrontarse, sino que más bien lo escamotea: si, por un lado, el concepto de poder se desarrolla partiendo del hecho de la intersubjetividad práctica de la lucha social, sin poder explicar suficientemente los procesos de estabilización social de las posiciones de poder, por otro, el análisis de las técnicas de poder hace un uso descuidado de una idea de institución de poder sin hacer ninguna referencia a los procesos relativos a su fundación social. En este paso, pues, el fenómeno que interesa realmente a la teoría, a saber, la estabilización de las posiciones de poder aseguradas en la práctica bajo la forma de su institucionalización social, desaparece de escena. Entre la conquista localmente única de una posición de poder (que puede constatarse una y otra vez en el modelo teórico fundamental de acción de la lucha) y la actividad extremadamente compleja del control social a través de instituciones (que se presupone en la explicación conceptual de las técnicas modernas de poder), la cuestión de la génesis social de las relaciones de poder sigue aún sin explicarse realmente en términos teóricos.

Este malentendido no es meramente accidental; es más, posee un carácter sistemático. No se deriva del hecho de que Foucault en un primer momento desarrolle su modelo de acción estratégica únicamente sobre la base de ejemplos sencillos que tratan de poner en evidencia la confrontación directa entre los actores en liza, y luego, en un movimiento posterior, lo amplíe paradigmáticamente en dirección a una teoría de la sociedad, desarrollando sus análisis de las técnicas de poder en relación a procesos históricamente concretos. Utilizar el uso del concepto de lucha como marco exclusivo de una teoría social no está en absoluto exento de contradicciones: cualquier estabilización social de una posición de poder —esto es, cualquier establecimiento de una relación de poder por muy limitada que sea— presupone ya la interrupción de la lucha bajo la forma de un acuerdo normativamente motivado o de un compromiso de orientación final pragmática, o, en definitiva, de un uso de la fuerza planteado a largo plazo. Si los dos primeros casos para la solución de un conflicto estratégico representan maniobras de una estabilización no unilateral social del poder, la tercera solución representa un caso improbable de estabilización exclusivamente unilateral de una posición social de poder. Dado que Foucault sólo puede partir

originariamente de una serie ininterrumpida de conflictos y confrontaciones estratégicas, se ve obligado a excluir en el ámbito conceptual cualquier posibilidad de una superación recíproca de la lucha en un estado provisional del poder estabilizado. Por tanto, en este punto, según él, inevitablemente sólo puede quedar la posibilidad de interpretar la institucionalización de las posiciones de poder como un proceso incesante de ejercicios coactivos. Por consiguiente, cuando él busca en el plano de la teoría describir las técnicas modernas de poder, sólo puede hacer uso una y otra vez, consecuentemente, de esa tercera posibilidad: en este punto, él no puede por menos de comprender las relaciones de poder social como situaciones agregadas de acción estratégica obtenidas a través del uso permanente de la fuerza y técnicamente provistas de gran efectividad. Las instituciones sociales aparecen para Foucault, tal como él mismo explica en una alusión poco justificada a Durkheim, como simples medios o instrumentos de un dominio coactivo unilateral.

Dado que Foucault no puede, al fin y al cabo, justificar un concepto de relaciones sociales de poder que vaya más allá de un resultado aporético —el originado por su tentativa de explicarlo sólo desde la idea de la omnipresencia de los conflictos estratégicos—, se ve obligado una vez más, en el ámbito de la teoría social, a deducir el orden de las sociedades partiendo de los efectos de un uso de la fuerza coagulado en los aparatos institucionales. Contrariamente a sus propias pretensiones, el análisis teórico-social de las peculiaridades de las técnicas modernas de poder no contiene más que la idea conceptualmente diferenciada, pero en el fondo reduccionista, de una dominación coactiva unilateral. A causa de esto surge en la teoría del poder foucaultiana, como no es difícil deducir, una llamativa discrepancia entre el modelo de acción que sirve de base y el desarrollo de su teoría social; entre la afirmación de un proceso incesante de lucha social y la tesis de una efectividad ilimitada del poder moderno de la disciplina. En otras palabras, dentro de una y misma argumentación, aparecen contrapuestas dos tesis: la confirmación teórica de una «batalla incesante» y una imagen detallada del modo de funcionamiento de las instituciones administrativas de la coacción, cuya condición genético-social es precisamente la interrupción de esa «batalla incesante»; a la primera de las tesis sólo se ajusta la idea de una pluralidad de actores sociales en competencia; la idea de una conducta corporal irresistiblemente manipulada sólo es compatible con la segunda.

Esta fisura interna dentro de la teoría del poder foucaultiana, ocasionada por la reducción de lo social al conflicto estratégico, y que provoca, en esa medida, la exclusión de otras formas de acción social, sólo quedará en principio resuelta cuando él desplace el nivel de la reflexión conceptual al campo de la escritura histórica; es decir, en las investigaciones materiales relativas a la emergencia de las técnicas modernas de integración social el modelo de acción estratégica no parece jugar ya una función teóricamente fundamental; es más, en realidad, los fenómenos históricos de conflicto social en general, como enseguida se tratará de mostrar, han desaparecido detrás de un proceso sistémico encaminado al continuo perfeccionamiento de las técnicas de poder. El análisis del poder foucaultiano, en su desarrollo final cercano a la teoría de sistemas de un modo extraño, se termina así curiosamente aproximando a la teoría social de Adorno, de la que, a causa de su modelo teórico inicial de acción de lucha social, parecía estar tan distante en un primer momento.

Notas al pie

[1] Para la convergencia existente entre las investigaciones históricas de la «primera» fase de Foucault y los desarrollos temáticos de Adorno, cfr. Martin Puder, «Der böse Blick des Michel Foucault», en: *Neue Rundschau*, 1972, pp. 315 y ss.

[2] Así, por ejemplo, en la iluminadora crítica que aparece en el estudio de Dominique Lecourt: *Kritik der Wissenschaftstheorie (Bachelard, Canguilhelm Foucault)*, Berlín 1975, pp. 77 y ss.; un resumen de dicha discusión lo ofrece P. Sloterdijk en «Michel Foucaults strukturale Theorie der Geschichte», *op. cit.*

[3] El propio Foucault retrospectivamente va a describir esta conferencia como un texto perteneciente a una «fase de transición»; cfr. también M. Foucault: «Die Machtverhaltnisse durchziehen das Körperinnere. Gesprächmit Lucette Finas», *Dispositive der Macht*, Berlín, 1978, pp. 104 y ss.; para lo aquí citado, cfr. p. 104. [Trad. castellana: «Las relaciones de poder entran en los cuerpos», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992].

[4] Para el significado de este dualismo afectivo en la filosofía social francesa contemporánea, cfr. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, *op. cit.*, pp. 198 y ss. [trad. castellana: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1992]; cfr. también el estudio de Alex Callinicos, *Is there a Future für Marxists?*, Londres y Basingstoke, 1982, cap. 4 («Power and Desire»).

[5] En la obra de Foucault este cambio de una concepción dualista a otra monista de los impulsos sociales va manifiestamente a cristalizar en otro cambio: el de una teoría de los afectos dualista a otra monista que parte de la obra de Nietzsche; sobre el desarrollo de esta cuestión en la filosofía de Nietzsche, cfr. Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*, Darmstadt 1982, pp. 207 y ss. Sobre esta teoría monística del poder que Foucault toma de Nietzsche, cfr. Hinrich Fink-Eitel, «Foucaults Analytik der Macht», en: Friedrich Kittler, ed. *Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn, 1980, pp. 38 y ss. Ahora bien, en lo que sigue, propongo en cambio una interpretación alternativa del problema.

[6] M. Foucault, «Wahrheit und Macht. Interview von Allessandro Fontana und Pasquale Pasquino», *Dispositive der Macht*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.; para lo aquí dicho, pp. 26 y ss.; en la primera parte de mi argumentación haré referencia a las manifestaciones realizadas por Foucault en sus entrevistas con más frecuencia de la que es de rigor, porque aquí, estimulado en parte por las preguntas que se le plantean, él es más explicito respecto a los presupuestos conceptuales de su teoría del poder que en las investigaciones históricas.

[7] *Ibíd*, pp. 28 y ss.

[8] Cfr. Michel Foucault, «Norm und Macht», *Mikrophysik der Macht*, Berlín, 1976, pp. 114 y ss.; cfr. también, «Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Gespräche mit Lucette Finas», *op. cit.*, pp. 30 y ss.

[9] En lo que sigue me apoyo en la ya citada interpretación de la teoría nietzscheana del poder que desarrolla Walter Kaufmann en su monografía: *Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist*, *op. cit.*, tercera parte; desde aquí pueden reconocerse fácilmente las concordancias correspondientes a las fórmulaciones conceptuales utlizadas; ciertamente, a partir de ahora voy a reconstruir la teoría del poder foucauliana desde un modelo de acción fundado en el concepto de «lucha» y no desde una

concepción de los afectos cercana a la filosofía nietzscheana; aun cuando el propio Foucault parezca estar próximo en algunos textos a figuras conceptuales de corte naturalista o pulsional (como, por ejemplo, en la categoría de «voluntad de saber»), considero que esta interpretación teórica de la acción resulta más interesante para llevar adelante el objetivo de una teoría de la sociedad.

[10] M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Erster Band: *Der Wille zum Wissen, Frankfurt*, 1977, p. 113. [Trad. castellana: *Historia de la sexualidad*, (tomo 1) *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005].

[11] *Uberwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt, 1977, p. 38. [Trad. castellana: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2004].

[12] *Sexualität und Wahrheit*, *op. cit*., p. 115.

[13] «Norm und Macht», *op. cit*., p. 114.

[14] «Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere», *op. cit*., p. 110; en cierto pasaje, por ejemplo, (M. Foucault, «Historisches Wissen der Kämpfe und Macht», *Dispositive der Macht*, pp. 55 y ss.; para lo aquí citado, p. 71) Foucault sostiene que el concepto de poder sólo puede aclararse con ayuda de conceptos como los de «lucha, confrontación y guerra».

[15] A la fórmula de Hobbes Foucault hace referencia explícita en la conversación: «Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Department de Psychanalyse der Universität Paris VIII in Vincennes», *Dispositive der Macht*, *op. cit*., pp. 118 y ss.: para lo aquí dicho, cfr. p. 141.

[16] Cfr. para esto las atinadas observaciones de Rudolf Burger en: «Die luziden Labyrinthe der Bourgeoisie. Marginalien zum Begriff der Macht bei Foucault», *Kriminalsoziologische Bibliographie*, cuaderno 19/20 (1978), «Foucault und das Gefängnis», pp. 60 y ss.; para lo aquí citado, p. 76.

[17] Foucault comenta de forma explícita estas ideas básicas en la ya citada conversación de «Ein Spiel um die Psychoanalyse», *op. cit*., sobre todo, pp. 125 y ss.

[18] M. Foucault, «Wahrheit und Macht», *op. cit*., p. 39; cfr. «Norm und Macht», *op. cit*., pp. 115 y ss.

[19] L. Althusser, «Ideologie und ideologische Staatsapparate», *Marxismus und Ideologie*, Berlín, 1973, pp. 111 y ss.

[20] En este sentido, las propuestas derivadas de la teoría del poder foucaultiana, por tanto, son tomadas en cuenta en la crítica que G. Marramao realiza a la teoría de la dominación, limitada al Estado, de la Escuela de Frankfurt: cfr: «Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule», en: W. Bonss y A. Honneth, ed. *Sozialforschung als Kritik*, *op. cit*., pp. 240 y ss.

[21] M. Foucault, *Uberwachen und Strafen*, *op. cit*., p. 39.

[22] Cfr. para esta problemática de tipo ético de la teoría del poder foucaultiana, sobre todo, los artículos de Nancy Frazer: «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *op. cit*.; y «Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?» (manuscrito), 1981.

[23] M. Foucault, «Die Macht und die Norm», *op. cit*., p. 118; *Überwachen und Strafen*, *op. cit*., p. 37.

[24] *Ibíd*.

[25] Entre otros ejemplo, véase: M. Foucault, «Wahrheit und Macht», *op. cit*., p. 34 y ss.; para este punto particular, véase también: Mark Poster, «Foucault and History», *Social Research* 49 (1982) 1, pp. 116 y ss.

[26] T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1968, p. 87 y ss. [Trad. castellana: *La estructura de la acción social : estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968].

[27] M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, *op. cit*., p. 108.

[28] *Ibíd*.

[29] *Ibíd*., p. 163.

[30] M. Foucault, «Die Macht und die Norm», *op. cit*., pp. 121 y s.

[31] *Ibíd*., p. 121.

[32] Cfr. de modo paradigmático: M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit*., p. 237.

[33] Para este punto, entre otros ejemplos, véase: M. Foucault, «Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift *Quel Corps*?», *Mikrophysik der Macht*, *op. cit*., pp. 105 y ss.

[34] Para el contexto de este problema, cfr. sobre todo M. Foucault, «Die Macht und die Norm», *op. cit*., p. 117.

[35] Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 vol., Frankfurt, 1976 [trad. castellana: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, F.C.E., 2001]; cfr. también, Axel Honneth y Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt, 1980, pp. 115 y ss.

[36] M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, *op. cit*., p. 166.

[37] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit*., p. 39.

[38] Para esta concepción son buenos ejemplos las teorías de la dominación desarolladas por Johann Galtung o Pierre Bourdieu.

[39] Cfr. M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit*., pp. 289 y ss.

[40] *Ibíd*., p. 290.

[41] Cfr. Hans-Jörg Stahl, «Von der 'Geschichte des Anderen' zum Monismus der Macht». Pädagogische Diplomarbeit FU, Berlín, 1981, pp. 86 y ss.; con la excepción de una breve reseña de *Vigilar y castigar*, la realizada sobre el problema teórico-científico de la obra por Ellen K. Reinike-Köberer («Schwierigkeiten mit Foucault», *Psyche* 33 (1979), pp. 364 y ss.), no conozco ninguna contribución que, partiendo del ámbito psicoanalítico, se haya detenido a discutir con cierto detalle la crítica foucaultiana del psicoanálisis.

[42] Cfr. Hinrich Fink-Eitel, «Foucaults Analytik der Macht», *op. cit.*

[43] También, M. Foucault, «Die Macht und die Norm», *op. cit*., p. 123.

6

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE FOUCAULT: UNA DISOLUCIÓN TEÓRICO-SISTÉMICA DE LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

La teoría de la sociedad implícita en los análisis foucaultianos del poder no se encuentra totalmente representada en las formulaciones conceptuales y consideraciones sociológicas realizadas en los escritos que hasta ahora hemos analizado. Como habría de esperar, su sustancia real se desprende indirectamente de las investigaciones históricas realizadas por él durante la década de los setenta. Es justo en este momento, tras el desplazamiento completo a la teoría del poder, cuando Foucault bautiza su escritura de la historia con el nuevo nombre de «genealogía». Este concepto, que una vez más bebe de fuentes nietzscheanas, emerge como el sucesor del proyecto original del acercamiento arqueológico a la historia [1]. Los contornos específicos de la nueva disciplina no parten de consideraciones de tipo metodológico, como era el caso de la anterior arqueología, sino que se retrotraen necesariamente a un desplazamiento del objeto en cuestión. En la medida en que Foucault cifra la tarea de su teoría en la investigación de las formas culturales de saber determinantes en la Modernidad europea, su manera de escribir la historia se va a distinguir fundamentalmente de los tipos predominantes de la historia de la ciencia por una práctica metodológica cuya meta es distanciarse artificialmente del objeto de investigación; ahora bien, puesto que ya de entrada las formas determinantes del ejercicio del poder social ya han fijado lo que debe ser el objeto de la teoría, su modo de escribir la historia ya no se va a diferenciar de los tipos tradicionales de la historia social por desarrollar una metodología inusual, sino más bien por su capacidad de arrojar luz sobre facetas y dimensiones de la realidad hasta ahora insospechadas desde una óptica especialmente sensible a los fenómenos del poder. En un texto que se presenta como una interpretación de la aproximación nietzscheana a una historia crítica, Foucault indirectamente relaciona todas estas premisas con su propia genealogía de la historia:

> La humanidad —afirma— no progresa gradualmente de combate en combate hasta llegar finalmente a una situación de reciprocidad universal en la que las reglas sustituyan a la guerra; la humanidad incorpora todas sus violencias en el sistema de reglas y así procede de dominación en dominación [2].

Sin embargo, el carácter particular de la escritura genealógica de la historia foucaultiana no reside únicamente en su tentativa de observar todos los procesos históricos como los productos de un movimiento general y sucesivo de sistemas de dominación, dando así un nuevo significado a los acontecimientos históricos; además de esto, dentro del marco general de su teoría del poder, Foucault retoma una vez más su pregunta inicial concerniente a los presupuestos cognitivos bajo los cuales los seres humanos se pueden experimentar a sí mismos de modo general como sujetos individualizados y reviste a la cuestión de una formulación más específica; ahora él ya no está interesado en el nacimiento abstracto del concepto de subjetividad en las ciencias modernas; su interés ahora se dirige a la génesis práctica de las representaciones modernas del sujeto y la moralidad dentro del contexto de las estrategias del poder social. Foucault puede permitirse esta reformulación de su pregunta inicial en virtud de la idea básica de su teoría del poder ya desarrollada más arriba. Según esta teoría, la producción de conocimiento acompaña en principio el ejercicio de la dominación social sobre los otros sujetos. Sólo sobre la base de tal presupuesto tiene sentido rastrear el origen de los conceptos culturalmente influyentes y, por tanto, también la génesis de las representaciones del sujeto y la moralidad que fueron y siguen siendo centrales para la autocomprensión de la modernidad o en la historia de las técnicas de la

dominación social. Un pasaje dedicado a analizar la indisoluble conexión entre el poder y el conocimiento puede servirnos a modo de formulación programática. Es en este plano donde se pone de relieve:

> [...] una determinada política del cuerpo, una determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres. Ésta exigía la implicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder; reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación; comportaba procedimientos nuevos de individualización. El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación [3].

Puesto que su teoría del poder comprende la producción de saber y el ejercicio de la dominación apenas como dos lados diferentes de un mismo proceso, Foucault puede fácilmente combinar su objetivo de realizar una historia de las instituciones con la tentativa de llevar a cabo una historia de los conceptos: en la medida en que esa investigación consiga poner de manifiesto el desarrollo histórico de las tecnologías modernas de integración social, también podrá mostrar las raíces conceptuales de las representaciones modernas del sujeto. Siguiendo en este aspecto a Nietzsche, Foucault llama ahora «genealogía» a un tipo de escritura histórica que integra en una única investigación las tareas de la historia de las instituciones y la historia de los conceptos.

Sin embargo, Foucault sólo llegará a ofrecer un estudio histórico que satisfaga completamente esta pretensión autoimpuesta de una historia orientada bajo el signo de una teoría del poder. Éste puede encontrarse en los términos de una historia del sistema de justicia penal francés, y ve la luz en el año 1975 bajo el título de *Vigilar y castigar*. El primer volumen de la *Historia de la sexualidad* —que lleva como subtítulo *La voluntad de saber*—, publicado en el año 1976, en cambio, sólo desarrolla una especie de introducción a los seis volúmenes restantes que inicialmente se plantearon. Estas dos investigaciones guardan entre sí una relación complementaria que va a quedar fijada por las ideas teóricas básicas de la teoría del poder: mientras que el primero de los estudios citados, siguiendo el hilo del establecimiento institucional del sistema penal carcelario, investiga ejemplarmente la prehistoria de esas estrategias administrativas de disciplina corporal que en las sociedades desarrolladas se incorporaron al sistema sólidamente instituido del poder disciplinario, en el marco, de alcance más general, de la historia de la sexualidad, se investigan los presupuestos históricos de la génesis de las tecnologías biopolíticas, noción por la que Foucault comprende los procedimientos de manipulación dirigidos a la conducta biológica de la población. A la luz de este modelo, lo que termina surgiendo de los resultados de las dos investigaciones, tomadas conjuntamente, no es sólo una visión panorámica sociohistórica del desarrollo institucional de las formas modernas de integración social, sino también una perspectiva histórico-conceptual en torno a la historia de la comprensión moderna de la subjetividad.

La investigación desarrollada en *Vigilar y castigar* aparece inicialmente con el propósito de convertirse en el paradigma de una historia perfectamente ensamblada de alcance teórico general. En virtud de su planteamiento, el proceso histórico de transformaciones que subyace a la modernización del sistema penal europeo, desde el castigo corporal medieval a las formas contemporáneas de encarcelamiento, es, desde otro punto de vista, únicamente un proceso socio-histórico de evolución en el cual puede trazarse parcialmente el desarrollo histórico del sistema de dominación contemporáneo. Según Foucault, la forma de integración social característica de las sociedades modernas se constituye a través del vínculo institucional de aparatos disciplinarios que nacieron de manera independiente. De todos ellos, la prisión en realidad va a ser un ejemplo, sin embargo, históricamente tardío. La elección foucaultiana de la prisión como objeto de su estudio histórico ya delata, no obstante, la precomprensión parcial desde la que desarrolla su análisis de los rendimientos y logros de la integración social en los sistemas sociales contemporáneos. Como se mostrará, él describe el contexto de vida de las sociedades desarrolladas, en un paradójica inversión de los presupuestos teóricos de la acción en su teoría del poder, según el modelo de las instituciones totales.

El comienzo y el final de los procesos de evolución histórica que Foucault aborda, así pues, como simples cortes del proceso general de la formación del sistema moderno de poder están marcados por dos imágenes que constituyen

la introducción y la conclusión del libro [4]: el detallado relato de un cruel despedazamiento que tuvo lugar en 1757 en París, y la descripción de un proyecto en 1836 para una ciudad penal diseñada como un sistema de supervisión total. Según Foucault, el «nacimiento de la prisión», un aspecto central dentro de su investigación, tiene lugar entre estas dos técnicas vívidamente presentadas de control social. La tarea del análisis se define aquí claramente por el contexto de la teoría del poder en la que se desarrolla: con el fin de poder demostrar efectivamente que el desarrollo del cumplimiento del castigo puede ser visto como una contribución institucional a la construcción del sistema moderno de poder, Foucault ha de ser capaz de demostrar que en la introducción de las sentencias penales carcelarias, que en un principio tenían el efecto de reducir drásticamente el sufrimiento físico, no se consuma en realidad un proceso más humanizado, sino más bien una optimización del proceso del control social. Bajo este prisma, lo que se ocultaría aquí, pues, en la reforma gradual del encarcelamiento, no sería por consiguiente otra cosa que la continua re-actualización y reactivación de las tecnologías de poder social.

Empezando con la descripción de una ejecución llevada a cabo en un espacio público, Foucault ilustra dramáticamente el punto de partida histórico de su argumentación. La escena ilustra un castigo en el que se aplican los métodos de tortura medievales, orientados a restaurar a través de la publicidad la soberanía real que había sido puesta en cuestión y quebrantada por la ofensa correspondiente. Foucault examina el sistema clásico de castigo propio de los siglos XVIII y XVIII de tal forma que permite que salgan a la luz los mecanismos dirigidos directamente al cuerpo del delincuente. Procediendo de este modo, no hace sino seguir la idea básica de su teoría del poder, según la cual las características de las técnicas de la dominación social han de calibrarse y comprenderse sobre todo en términos de sus efectos sobre la conducta corporal de los individuos. Vista la cuestión desde esta perspectiva, dos tratamientos ritualizados del cuerpo se ensamblan entre sí en el sistema clásico de castigo. Sobre todo es la tortura (esto es, el uso de la fuerza física a la hora de extraer una determinada declaración) el mecanismo que, junto al juramento (en el que el acusado es forzado en el interrogatorio), ha de conducir a la confesión en el procedimiento criminal. Foucault describe la tortura como un «martirio de la verdad»:

> La tortura es un juego judicial estricto. Y a causa de ello, por encima de las técnicas de la Inquisición, enlaza con las viejas pruebas que tenían curso en los procedimientos acusatorios: ordalías, duelos judiciales, juicios de Dios. Entre el juez que ordena el tormento y el sospechoso a quien se tortura, existe también como una especie de justa; se somete al 'paciente' —tal es el término por el cual se designa al supliciado— a una serie de pruebas, graduadas en severidad y de las cuales triunfa 'resistiendo', o ante las cuales fracasa confesando [5].

La tortura judicial va a ser para Foucault, pues, el elemento determinante dentro de un sistema de castigo en el que el cuerpo funciona como el lugar en el que se produce la verdad. Tras la exposición de la evidencia y el anuncio de la sentencia, esta forma de «tecnología corporal» se prolonga en la ejecución de la pena, puesto que en la ceremonia del castigo público es el cuerpo del condenado el que permanece en el centro de todas las medidas susceptibles de tomar. Foucault afirma que la tortura judicial, escenificada como espectáculo ante un público, agrupa y reúne tres aspectos jurídicos y políticos a tener en cuenta: en primer lugar, el castigo prolonga el acto de la tortura inquisitiva en la que el condenado públicamente repite su confesión; además, la tortura está relacionada íntimamente con el crimen confesado, toda que vez que tiene lugar una especie de conexión simbólica a través de los instrumentos elegidos para el castigo corporal; finalmente, la larga duración del castigo o la ejecución, como conclusión del ritual judicial, constituye un tipo de examen final. Como es obvio, «el teatro de la crueldad» que aquí es cuidadosamente diseñado se introduce en el contexto político de un ritual de dominación que contribuye a la manifestación pública del poder del soberano. El castigo o la ejecución adquieren así su función central social inicialmente en relación con estas estrategias simbólicas de ejercicio de poder en «la ceremonia por la que la soberanía momentáneamente herida se reconstituye» [6]. En este punto puede observarse que el procedimiento públicamente escenificado de la tortura no representa un vieja reliquia político-jurídica en la época de una monarquía ilustrada; más bien hace uso de los medios de la violencia física y de una ceremonia severa para restablecer no la justicia, sino el propio poder que ha sido atacado por el crimen:

> Hay que concebir el suplicio, tal como está ritualizado aún en el siglo XVIII, como un operador político. Se inscribe lógica mente en un sistema punitivo, en el que el soberano, de manera directa o indirecta, pide, decide y hace ejecutar los castigos, en la medida en que es él quien, a través de la ley, ha sido alcanzado por el crimen. En toda infracción, hay un *crimen majestatis*, y en el menor de los criminales un pequeño regicida en potencia. Y el regicida, a su vez, no es ni más ni menos que el criminal total y absoluto, ya que en lugar de atacar, como cualquier delincuente, una decisión o una voluntad particular del poder soberano, ataca su principio en la persona física del príncipe [7].

Después de describir la fase de la justicia penal determinada por las prácticas de la tortura y el castigo, las reformas en la ley penal que Foucault va a analizar a continuación en su reconstrucción histórica serán de gran importancia para el curso de su razonamiento. Del mismo modo que ya lo fuera el sistema de pensamiento «clásico» en *Las palabras y las cosas*, ahora también es el sistema «clásico» de la ley penal el que marca básicamente para Foucault el contraste histórico a la luz del cual han de distinguirse en general los rasgos específicos de la modernización en la transición al siglo XIX, ya sea bajo la forma del conocimiento o de las prácticas penales. La reforma de la ley penal, que tiene sus raíces filosóficas en las teorías del contrato social burgués y que llega a hacerse efectiva en la segunda mitad del siglo XVIII, convierte al «hombre» en límite de la legitimidad de la autoridad punitiva. En la crítica de las técnicas de la tortura de los contemporáneos, abanderando el argumento de que las penas deben instruir y no hacer uso de la venganza, esta reforma aboga por la humanización de los instrumentos empleados en el castigo de los infractores de la ley. Paralelamente, Foucault llama la atención sobre todo el catálogo de reformas propuestas que se desarrollaron sobre la base de esta argumentación moral, y lo relaciona con el cálculo de una tecnología de poder cuya finalidad ahora no es otra que la restricción de la arbitrariedad judicial del monarca y el refinamiento de los instrumentos orientados al control social. De tal modo que la reforma penal abanderada por el espíritu ilustrado de las postrimerías del siglo XVIII acaba revelándose como una fase de transición dentro de las técnicas penales que, bajo la crítica de la voluntad arbitraria real a la hora de castigar y su falta de principios, sólo allana el camino a un control social más preciso, y totalmente racionalizado, cuyo objetivo es atajar todas los posibles ilegalidades:

> En suma, la reforma penal nace en el punto de conjunción entre la lucha contra el supra-poder del soberano y la lucha contra el infra-poder de las ilegalidades conquistadas y toleradas. Y si ha sido otra cosa que el resultado provisional de un encuentro de pura circunstancia, es porque entre ese suprapoder y ese infra-poder se había establecido toda una red de relaciones. La forma de la soberanía monárquica, mientras situaba del lado del soberano la sobrecarga de un poder resonante, ilimitado, personal, irregular y discontinuo, dejaba del lado de los súbditos lugar libre para una ilegalidad constante; éste era como el correlato de aquel tipo de poder. A tal punto que atacar las diversas prerrogativas del soberano, era realmente atacar a la vez el funcionamiento de las ilegalidades. Los dos objetivos se hallaban en una relación de continuidad. Y según las circunstancias y las tácticas particulares, los reformadores hacían prevalecer el uno o el otro [8].

Foucault desarrolla aquí su argumentación en un sentido próximo a un funcionalismo orientado históricamente, que contempla de manera decidida la tradición cultural, y en ese sentido también las ideas y los valores constituidos históricamente, sólo desde el punto de vista exclusivo de la función objetiva que éstos desempeñan dentro de un proceso sistémico impulsado por obtener más poder. Desde este ángulo, las propuestas reformistas portadoras del mundo ideológico de la Ilustración, independientemente de su contenido intencional en términos subjetivos, sólo aparecen como un determinado tipo de instrumentos que permiten remplazar un modelo superfluo de control social por un procedimiento de control más adecuado a las nuevas condiciones históricas. Según esta interpretación de Foucault, a medida que la ejecución de la sentencia ya no se concibe, en el marco de las medidas planteadas por la reforma, como una manifestación ritual del poder soberano, sino más bien como un acto orientado a la aplicación de signos preventivos y sancionadores, todo el campo de la delincuencia va a quedar demarcado e individualizado radicalmente: las posibles acciones de castigo se interpretan a partir de ahora de un modo lo suficientemente diferenciado como para poder ajustar, más o menos simbólicamente y con el propósito de la instrucción pública y la intimidación, una pena específica a cada tipo particular de delincuencia. Una mayor perfección instrumental en el ámbito de la persecución criminal, por tanto, acompaña a esta transformación funcional en el castigo, que en lugar de referirse sólo a la ofensa efectivamente cometida, lo hace ahora a todas las posibles ofensas en el futuro: la crítica de la arbitrariedad judicial del monarca,

por muy influida que esté desde el punto de vista ético por las tempranas teorías burguesas de la democracia, conduce a una descentralización del poder penal; como resultado, la lucha contra el crimen es capaz de introducirse en nichos de la sociedad que hasta el momento no habían sido en absoluto objeto de control alguno.

En este punto, sin embargo, el sistema de referencia funcionalista que Foucault ha incorporado desde el principio a su investigación histórica no puede por menos de cargar con una llamativa ambigüedad; ésta aparece precisamente en la afirmación según la cual los instrumentos de control social que se vinculan con los métodos reformistas del castigo se muestran como técnicamente «más efectivos». No queda nada claro aquí si la «efectividad» de los instrumentos del control social ha de medirse por criterios fijados por el marco institucional de un orden social ya dado o, más bien, por esos criterios que han sido impuestos por un proceso encaminado a incrementar su poder social independientemente de los órdenes sociales específicos. En el primer caso, los puntos de referencia que definen el ejercicio del control social cambiarían con la transformación de las formas de la dominación social; y el nivel de efectividad del control social dependería de las condiciones particulares por las que se constituye una forma específica de organización social. En el segundo caso, los puntos de referencia que definen el ejercicio del control social son históricamente invariantes; son determinados por un *optimum* de control describible objetivamente que hace posible medir la efectividad de las formas individuales de control social independientemente del marco institucional en el que ellas se sitúan desde el punto de vista administrativo.

De las diferencias existentes entre estas dos posibilidades propias de un análisis funcionalista se derivan distinciones que no son de poca relevancia para el modo de proceder de Foucault. Pues, suponiendo el primer caso, se haría necesario exponer las condiciones estructurales institucionales por cuya conservación se calibra el valor de determinados instrumentos en el ejercicio de la dominación social; en el eje de este análisis se encuentra en cierta medida un orden social económico y político desde el cual se examinan y ponen a prueba los medios de control que son adecuados [9]; a éste le corresponde, dentro del análisis foucaultiano, la referencia a un nuevo rango de delincuencia criminal que surge con la transformación capitalista de la economía y frente al que la burguesía ahora dominante debe responder empleando medios de control social [10]. Ciertamente, no parece legítimo defender la tesis de que los nuevos procedimientos de control que en este momento se desarrollan son superiores en efectividad con respecto a los instrumentos de control social que se encontraban en las formas pre-burguesas de dominación porque los primeros sirven al mantenimiento y estabilidad de un orden social diferente y de un nuevo marco institucional. Sin embargo, Foucault parece precisamente defender esta posición; comparando los dos tipos de control social, él habla de un aumento e intensificación del poder social [11]. De esto podemos deducir que él está secretamente inclinado a abogar por el segundo modelo analítico del funcionalismo. Lo que permanece en el centro de este modelo no es un orden social ya dado, sino un proceso de incremento e intensificación del poder social, de lo que supuestamente se colige que este proceso cumple una función dentro de una situación problemática de referencia invariable. Si Foucault sigue con un procedimiento metodológico de este tipo, tiene que intentar observar todos los procesos sociales bajo una perspectiva funcionalista no sólo atendiendo a la conservación, sino también a la cuestión del incremento de poder, y esto significa seguramente bajo el punto de vista de la finalidad objetiva de lograr el máximo de control de todos los procesos de la vida social.

Que Foucault, en efecto, abraza esta segunda versión del análisis funcionalista; que trata por tanto de ir más allá de los criterios de un orden social efectivamente dado y convierte el proceso histórico-universal del incremento del poder de los sistemas sociales, entendido como totalidad, como telón de fondo de su argumentación, es algo que puede observarse con toda claridad en el siguiente paso de su planteamiento, dirigido a realizar una presentación bastante concisa de la era reformista y en donde planteará a partir de ahora la cuestión decisiva. Foucault parte del hecho de que las reformas penales inspiradas en el espíritu moral de la Ilustración sólo tuvieron una breve duración y de que además fueron muy poco efectivas; aunque la prisión como medio de castigo tuvo una importancia secundaria en el sistema diferenciado del castigo públicamente instructivo propuesto por los reformadores, en realidad adoptó un papel dominante dentro de la legalidad penal tras un lapso de tiempo

muy breve [12]. Con su institucionalización, un principio de castigo históricamente nuevo se impone al modelo de castigo representado hasta ese momento: lo que la prisión significa no es ya la corrección escenificada en el espacio público propia de la época absolutista ni la práctica penal representada socialmente durante la fase reformista, sino una ininterrumpida coacción que se consigue a través del disciplinamiento de un cuerpo ahora oculto para el espacio público. A la vista de estas diferencias en la lógica social del castigo, puede comprenderse, naturalmente, por qué es este proceso tan rápido y general el que, según la interpretación de Foucault, va a permitir que la prisión se convierta en el instrumento capital de castigo en apenas algunas décadas, por qué éste es el acontecimiento histórico que la historia de la legalidad penal necesita explicar con la máxima urgencia: «¿Cómo es posible que la detención —así es como Foucault interpreta esta cuestión decisiva para su estudio— llegue a ser en tan poco tiempo una de las formas más generales del castigo legal?» [13].

En el intento de encontrar una posible respuesta a esta pregunta, Foucault sigue metodológicamente dos caminos: por un lado, trata de identificar la problemática social que, en las postrimerías del siglo XVIII, pudo necesariamente originar una transformación de este tipo en las tecnologías sociales de castigo y transformarlas en instrumentos al servicio de la pena carcelaria; por otro, busca, partiendo de un esquema bastante abstracto e hipotético, delinear los perfiles de una prehistoria de la disciplina corporal, remontable hasta la Edad Media, que creó los presupuestos técnicos y cognoscitivos que hicieron posible la aplicación relativamente rápida de los métodos de castigo empleados en el sistema penal. La parte más amplia e indudablemente más impresionante del estudio de Foucault gira en torno a esta segunda fase de investigación; ésta toma la forma de una visión general y sistemática de los procesos históricos merced a los cuales se formaron en la Modernidad europea las técnicas y métodos de disciplinamiento y entrenamiento del cuerpo; Foucault aquí parte de un proceso administrativo de aprendizaje en el que diferentes instituciones de socialización, desde los monasterios a las escuelas militares, desarrollaron de modo gradual, y atendiendo a sus respectivas tareas y prácticas propias, determinados conocimientos y procedimientos que, pese a no estar coordinados entre sí, lograron conseguir una pormenorizada normalización de la conducta corporal humana. En el marco histórico que nace al abrigo de esta idea básica no resulta difícil reconocer la prehistoria institucional de esa tecnología de poder que ya ha sido presentada en el ámbito teórico en conexión con los tres conceptos de «norma», «cuerpo» y «saber»:

> La 'invención' de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general. Se los encuentra actuando en los colegios, desde hora temprana más tarde en las escuelas elementales; han invadido lentamente el espacio hospitalario, y en unas décadas han reestructurado la organización militar. Han circulado a veces muy de prisa y de un punto a otro (entre el ejército y las escuelas técnicas o los colegios y liceos), otras veces lentamente y de manera más discreta (militarización insidiosa de los grandes talleres). Siempre, o casi siempre, se han impuesto para responder a exigencias de coyuntura: aquí una innovación industrial, allá la recrudescencia de ciertas enfermedades epidémicas, en otro lugar la invención del fusil o las victorias de Prusia. Lo cual no impide que se inscriban en total en unas trasformaciones generales y esenciales que será preciso tratar de extraer [14].

Foucault emplea toda su habilidad analítica en la descripción de los métodos, técnicas y conocimientos que se formaron desde el siglo XVI a partir de las diversas instancias disciplina rias con el fin de normalizar y adiestrar la conducta de los cuerpos humanos. Siguiendo este objetivo, él distingue entre procedimientos dirigidos al entrenamiento directo del cuerpo y estrategias que acompañan al control de la conducta. Dentro de la primera clase de métodos disciplinarios, Foucault incluye todas aquellas técnicas cuya función se orienta a forzar a los movimientos motrices y gestuales del cuerpo a un modo rutinario de conducta. Foucault destaca aquí cuatro procedimientos de adiestramiento [15]: en primer lugar, existen las técnicas dirigidas a la distribución espacial de los cuerpos humanos: en el monasterio, en la escuela o en el taller, los individuos son organizados y distribuidos según su función o rango correspondientes en lugares y espacios aislados; en segundo lugar, los procedimientos encaminados a la racionalización temporal de todas las conductas corporales, un flujo de

movilidad corporal que será ahora analíticamente dividido y descompuesto en actos individuales que se individualizan como objetos susceptibles de tratamiento en términos instrumentales o bélicos; tercero, el intento de una distribución temporal de los propios métodos de adiestramiento: las fases disciplinarias se localizan dentro de un tiempo «analítico-evolutivo» de tal forma que ellas mismas puedan ser organizadas y planeadas; y finalmente, el paso de la integración del cuerpo entrenado a un contexto orientado funcionalmente: en el ejército o el taller la actividad corporal de un individuo se sincroniza sistemáticamente con las actividades del resto de los individuos.

Esta lista de técnicas disciplinarias permite a Foucault contemplar el proceso histórico del disciplinamiento del cuerpo no sólo dentro del marco habitual de los lugares de producción del capitalismo temprano, sino también en un ámbito mucho más amplio de instituciones efectivas socializadoras [16]. Además de esto, Foucault presenta toda una serie de procedimientos en los que la «rutinización» coactiva de los modos de conducta se regula continuamente y se evalúa en términos teóricos. Aquí distingue tres procedimientos diferentes de control [17]: primero, una vigilancia constante y detallada de esta actividad, convertida en rutina, que finalmente toma la forma de un diseño arquitectónico para lugares de educación y trabajo; segundo, la práctica del juicio «normalizador», en la que las violaciones infringidas en relación con las regulaciones conforme al modelo temporal y las reglas concernientes al cuerpo son corregidas mediante firmes admoniciones y castigos; y, finalmente, como un tercer procedimiento, aparece el método del «examen», que, de nuevo, agrupa todas las técnicas de control: «El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar» [18].

Si la mirada histórica de Foucault culmina en la imagen del «examen» no sólo es porque ve en este procedimiento la combinación regulada de todos los restantes métodos de control en funcionamiento, sino, fundamentalmente, porque percibe aquí la fuente institucional del modo moderno de pensar que comprende a los hombres como sujetos individualizados. Por ello, es justo éste el lugar, dentro de la investigación realizada en *Vigilar y castigar*, en el que los objetivos de la historia de las instituciones se entrecruzan con los de esa historia conceptual que había sido programáticamente anunciada bajo el rótulo de «genealogía». De ahí que Foucault parta de una idea básica a primera vista instructiva: presupone que las posibilidades institucionales para la experiencia de individualidad personal se incrementan en la Modernidad occidental en conexión con el poder influyente de una determinada clase social. Es decir, Foucault cree, por ejemplo, que, bajo condiciones como las de las monarquías absolutas, sólo son los miembros de la corte feudal los que serían libres de afirmarse a sí mismos individualmente ya sea en determinados rituales, en la escritura o mediante ciertas imágenes visuales. Este desnivel social de individualización queda invertido, sin embargo, con el establecimiento gradual del examen como mecanismo central de control: sólo gracias a él y desde este momento las clases sometidas pueden llegar a ser objeto de información y documentación individual:

> En un régimen disciplinario, la individualización es en cambio ‘descendente’: a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados; y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la ‘norma’ por referencia, y no por genealogías que dan los antepasados como puntos de mira; por ‘desviaciones’ más que por hechos señalados [19].

Lo que en la actualidad es objeto de investigación en el terreno biográfico desde la perspectiva de una investigación sociológica como la constitución administrativa de los cursos de vida individuales se percibe desde esta línea de argumentación foucaultiana como un proceso históricamente enraizado en procedimientos de examen instalados en hospicios para pobres, talleres-escuela u hospitales [20]. En virtud de todo ello, la capacidad de informar de una determinada biografía individual de una forma normalizada es algo que llega a ser inteligible como resultado pedagógico de un proceso orientado a controlar los posibles conflictos sociales. Ahora bien, con este estudio Foucault persigue algo mucho más importante que limitarse a seguir este curso de la investigación: más allá de orientarse por esta posibilidad histórico-social, también intenta extraer de aquí una categoría relativa a la sociología del conocimiento; esto es lo que ocurre cuando él, sin problema alguno, deduce de la tesis de que en los

centros disciplinarios los cursos de vida individuales son creados o producidos en cierta medida conforme a objetivos administrativos la conclusión de que también la vida psíquica interior de los seres humanos sólo es capaz de surgir bajo la coacción de un disciplinamiento corporal gradualmente intensivo; es decir, ya no sólo la capacidad para la autoexposición biográfica, sino también, incluso, la capacidad del yo para tener experiencias individuales son un producto efectivo de una disciplina impuesta sobre la conducta corporal. Además, por si fuera poco, Foucault infiere de aquí que también el concepto de «alma», sobre el que giran todos los procesos psíquicos, tiene que ser explicado exclusivamente a la luz de los contextos prácticos institucionales de dominación corporal. En esta dirección, él es finalmente capaz, aparentemente sin toparse con ninguna dificultad, de desarrollar una «genealogía del alma humana» a partir de la historia de los métodos de control administrativo:

> Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, se reconocería en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. Realidad histórica de esa alma, que a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción. Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder [21].

En la medida, por supuesto, en que admitamos que esta tosca epistemología foucaultiana no es del todo convincente, suena también menos plausible su intento, desde el interior de su teoría del poder, de derivar el concepto de «alma» del proceso histórico de la disciplina corporal. La argumentación de Foucault en este punto en realidad no sólo no aclara si lo que él desea es descubrir la génesis de la vida psíquica como tal o el origen de la representación conceptual sobre lo psíquico como tal; por otro lado, también contradice de un modo sorprendente los resultados de otras investigaciones como, por ejemplo, las de la sociología de la religión de Durkheim, de mayor base empírica, que también intentan deducir sociológicamente la génesis del concepto de «alma» [22]. Ahora bien, el déficit más específico del argumento foucaultiano radica en el hecho de que, desde el primer momento, deduce de las influencias sociales (ellas mismas expuestas y presentadas como meros procedimientos coactivos externos que producen sujetos) la formación cualitativa de un tipo de vida psíquica humana, y luego se limita a acoplar esta concepción directamente con la representación del «alma humana». Si Foucault realmente supone realmente que el origen de la subjetividad humana se forja y ajusta de este modo, debería haberse orientado por una versión bastante tosca de behaviorismo: una que representara los procesos psíquicos como el resultado de un condicionamiento constante. Según esta interpretación, bajo la presión ejercida sobre ellos a través de procedimientos como la confesión o la obligación de decir la verdad, los humanos habrían descubierto motivos y experiencias en un lugar donde nada existe «en sí mismo». Una imagen tan sorprendente como ésta, en la que la vida psíquica es interpretada como el producto artificial de una confesión socialmente inducida, y en la que el concepto de «alma» se concibe como la imagen de todo esto, explica consecuentemente por qué Foucault rechaza de un modo tan obstinado comprender la disciplina en los términos de un desarrollo histórico en el que los procesos psíquicos y físicos se conjugan inseparablemente.

Las inquietantes consecuencias, sin embargo, a las que la «genealogía del alma» foucaultiana conduce dejan entrever ahora un doble significado para la cuestión que nos interesa. Pues lo que urgentemente necesita clarificarse en este nivel es la cuestión de qué tipo de método funcionalista de análisis es el que emplea Foucault a la hora de explicar este desarrollo histórico de las técnicas de castigo y, especialmente, el rápido desarrollo del encarcelamiento a comienzos del siglo XIX. Hasta ahora lo único que queda claro es cómo él se explica las condiciones técnicas y cognitivas que, en el marco de este periodo de tiempo, han hecho posible una rápida reorientación de los procedimientos de castigo en torno a los medios de la disciplina corporal. Para conseguir este objetivo Foucault parte de lo que podría llamarse el proceso de aprendizaje

estratégico en el que, dentro de las instituciones pedagógicas, militares e industriales, desde la Edad Media, logró acumularse el conocimiento metodológico y las capacidades técnicas; un conjunto de saberes que, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, sólo necesitaron ya aplicarse para hacer posible la formación extensiva y la administración de la prisión. Con esto, sin embargo, como ya se ha mencionado anteriormente, sólo quedan clarificados los presupuestos técnicos y cognitivos, pero no las causas históricas que, en un marco relativamente corto de tiempo, fueron capaces de introducir la prisión como la técnica central de castigo. Foucault, por lo tanto, se ve obligado a dar un segundo paso en su argumentación e identificar las condiciones sociohistóricas que en realidad también provocan las transformaciones efectivas de la política penal en ese marco temporal supuesto. Ya sólo el modo en el que Foucault da respuesta a partir de este momento a esta segunda cuestión desde sus presupuestos revela por completo hasta qué punto su planteamiento básico pertenece al ámbito de la teoría de sistemas, una concepción que le sirve en última instancia para enlazar su teoría social con sus investigaciones históricas.

Foucault no se acerca a esta cuestión directamente, sino a través de una especie de rodeo teórico. Él está convencido de que el establecimiento del sistema de la prisión se ha llevado a cabo en relación con una transformación universal de las técnicas del poder social. De ahí que deba primero analizar el proceso y la causa de este proceso general de transformación antes de que pueda considerar como su fenómeno complementario el «nacimiento de la prisión». Desde el punto de vista de Foucault, la nueva tecnología de poder emerge, durante el transcurso del siglo XVIII, en el momento en el que las instituciones disciplina rias, que habían existido unas junto a otras de una manera no conectada, comienzan a crecer juntas en un tipo de sistema autorregulado. De ahí que lo históricamente nuevo entonces no fuera la peculiaridad de los métodos empleados para el disciplinamiento corporal, sino más bien otra cosa:

> Pero el punto de la novedad, en el siglo XVIII es que componiéndose y generalizándose [estas instituciones disciplinarias], alcanzan el nivel a partir del cual la formación de saber y el aumento de poder se refuerzan regularmente según un proceso circular. Las disciplinas franquean entonces el umbral 'tecnológico'. El hospital primero, después la escuela y más tarde aún el taller no han sido simplemente 'puestos en orden' por las disciplinas; han llegado a ser, gracias a ellas, unos aparatos tales que todo mecanismo de objetivación puede valer corno instrumento de sometimiento, y todo aumento de poder da lugar a unos conocimientos posibles; a partir de este vínculo, propio de los sistemas tecnológicos, es como han podido formarse en el elemento disciplinario la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología del niño, la psicopedagogía, la racionalización del trabajo. Doble proceso, por lo tanto: desbloqueo epistemológico a partir de un afinamiento de las relaciones de poder; multiplicación de los efectos de poder gracias a la formación y a la acumulación de conocimientos nuevos [23].

Ahora bien, esta línea de pensamiento sólo resulta válida en la medida en que contemos con una información adicional, más allá de la que ya conocemos en nuestra reconstrucción conceptual básica de la teoría del poder foucaultiana, con datos que puedan ayudarnos a clarificar cómo pudo haber tenido lugar la formación histórica de esas modernas técnicas de dominación que se presentan como un proceso circular que bascula entre el incremento de conocimientos y la expansión del poder. Foucault asume que esto ocurrió como el producto social de un proceso histórico en el cual los centros disciplinarios que inicialmente operaban independientemente entre sí se conectaron a una red de instituciones interdependientes en su coordinación y recíprocamente vinculadas; es decir, sólo en la medida en que esas organizaciones en un primer momento autónomas se agruparon de tal forma que permitieron el intercambio de información, se pudo consolidar en términos institucionales esa constante circulación de saber capaz a partir de ese momento de servir como condición de un ejercicio circular optimizador de poder; llegado a este punto, Foucault, sin embargo, no identifica ni a los grupos sociales por medio de cuyas iniciativas prácticas se vincularon institucionalmente los centros disciplinarios inicialmente aislados, ni tampoco define qué tipo de institución social se hace en general responsable de producir tal fusión de sistemas de acción. Más bien, parece darse por satisfecho con apuntar a grandes rasgos el problema histórico que supuestamente tiene lugar bajo la presión del proceso de fusión institucional. En esta línea, su planteamiento distinguirá dos aspectos dentro de la coyuntura social de aquellas sociedades del siglo XVIII que siguieron un modelo de desarro llo capitalista:

> Un aspecto de esta coyuntura fue el gran impulso demográfico del siglo XVIII; un aumento

> de la población flotante [...] un cambio de escala cuantitativa de los grupos que se trata de controlar o de manipular (de los comienzos del siglo XVII a la vís pera de la Revolución Francesa, la población escolar se multiplicó, como sin duda la población hospitalizada; el ejército en tiempo de paz contaba a fines del siglo XVIII más de 200 000 hombres). El otro aspecto de la coyuntura es el crecimiento del aparato de producción, cada vez más extenso y complejo, cada vez más costoso también y cuya rentabilidad se trata de hacer crecer [24].

Aparentemente, Foucault considera que el incremento de la población y el desarrollo de la productividad son los problemas a los que tratan de dar respuesta las sociedades a través de la formación de estrategias de poder. Puesto que en este momento, en el proceso de la modernización capitalista, estas dos cuestiones cobran una relevancia particularmente apremiante —sobre todo, porque la población campesina es expulsada de sus lugares originarios de producción y el proceso económico se acelera por la mayor formación de capital empleado—, la sociedad, así deduce Foucault, se ve obligada a reaccionar a esta situación de riesgo históricamente acentuada con la intensificación del control social, es decir, con una mayor optimización de las estrategias de poder establecidas hasta ahora socialmente; esto es lo que impulsa precisamente a desarrollar una conexión institucional entre los establecimientos disciplinarios efectivos hasta ahora aislados:

> El desarrollo de los procedimientos disciplinarios responde a estos dos procesos o más bien, sin duda, a la necesidad de ajustar su correlación. Ni las formas residuales del poder feudal, ni las estructuras de la monarquía administrativa, ni los mecanismos locales de control, ni el entrecruzamiento inestable que formaban entre todos ellos podían garantizar este papel: se lo impedía la extensión llena de lagunas y sin regularidad de su red, su funcionamiento a menudo conflictual, y sobre todo el carácter 'dispendioso' del poder que se ejercía [25].

A la vista de los problemas específicos determinados por la creciente movilidad de la población y la aceleración del crecimiento económico, las instancias disciplinarias ahora cohesionadas en una red institucional representan un medio más adecuado para el aseguramiento del poder social: en primer lugar, porque son capaces de llevar a efecto esta función sin el ostentoso gasto característico de las formas feudales del poder, por lo que, evidentemente, son menos costosas; en segundo lugar, porque ellas constituyen un sistema de vigilancia que es capaz de alcanzar cualquier esfera de la vida social, por lo que son formas mucho más efectivas en términos de control; y, finalmente, porque a través del disciplinamiento continuo de la conducta corporal humana, no hacen sino incrementar la capacidad de rendimiento individual, de tal modo que son más productivas en el resultado económico final. Foucault habla en este sentido del «triple objetivo» del «régimen disciplinario»:

> [...] Pero lo propio de las disciplinas es que intentan definir respecto de las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea; políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su relativa invisibilidad, la escasa resistencia que suscita); hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento 'económico' del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema [26].

Desde esta perspectiva, bajo la cual las cualidades funcionales de la nueva tecnología de poder establecida se presentan de nuevo como una totalidad cerrada, el proceso metodológico que *Vigilar y castigar* parece seguir implícitamente puede reconstruirse por primera vez en su conjunto. Foucault impulsa manifiestamente su investigación histórica dentro del marco de la teoría de sistemas, que concibe la forma de organización social como un complejo de estrategias respectivas de poder bajo las cuales problemas considerados en términos invariantes como son el caso del crecimiento demográfico y la reproducción económica pueden llegar a dominarse efectivamente. Las instituciones y los mecanismos de dominación social se comprenden aquí como soluciones temporales a tareas que se plantean dentro del marco social, circunstancias como, por ejemplo, el hecho de adaptar la conducta de una parte paulatinamente creciente de la población a las necesidades y exigencias del correspondiente proceso expansivo de producción [27]. Si las soluciones institucionales aquí aportadas son temporales es porque todo nuevo estadio dentro del desarrollo de una población y en la expansión de las fuerzas productivas exige asimismo un incremento en el sentido de las capacidades sociales de gobierno, es decir, una optimización de las estrategias de poder social: las instituciones sociales pueden llevar a cabo este fin porque, por medio

de un proceso de aprendizaje supra-subjetivo, son capaces de mejorar de manera acumulativa los instrumentos para ejercer el poder. Bajo las primeras condiciones del primer capitalismo, estos dos problemas, centrales para el mantenimiento del poder social, suponen un particular riesgo, habida cuenta de que la necesidad de controlar el crecimiento de la población también se incrementa a su vez con la necesidad de ocuparse del sistema productivo. El sistema del poder social responde a esta peligrosa situación de conflicto, acentuada históricamente, vinculando de un modo institucional las instituciones disciplinarias hasta este momento independientes a un sistema circular; de este modo, se abre históricamente por vez primera la perspectiva de una situación social en la que el complejo organizado de poder es desde este momento capaz por sí mismo de controlar sus correspondientes problemas, en un principio independientes, en la medida en que, con la ayuda de las técnicas disponibles, aprende a manipular directamente el comportamiento biológico, así como los rendimientos productivos de los individuos, esto es, el crecimiento de la población y su capacidad de trabajo.

Si con este breve bosquejo hemos sido capaces de reproducir adecuadamente el modelo teórico-sistemático de pensamiento que subyace a la investigación histórica foucaultiana, otros aspectos de su argumentación más problemáticos también pueden acomodarse a este marco común de reflexión sin apenas dificultades. En primer lugar, puede explicarse por qué Foucault presta consecuentemente tan escasa atención a la forma de organización económica de las sociedades que estudia; desde la perspectiva de la teoría de sistemas, que presuntamente parece encontrarse en *Vigilar y castigar*, el proceso económico se presenta como un simple campo adyacente dentro del sistema del poder social; sólo recibe una especial atención cuando, a causa de determinadas transformaciones, se confronta con la práctica del poder social con nuevos problemas de adaptación.

En segundo lugar, si la teoría de sistemas aquí esbozada se presupone como una suerte de marco general de toda la argumentación, es comprensible por qué en sus estudios socio-históricos Foucault sólo puede prestar una escasa atención a las consideraciones estratégicas mediante las cuales los grupos sociales buscan asegurar y ampliar sus posiciones de poder social; de hecho, existe aquí una razón teórica por la que, en su investigación histórica, Foucault ha de dejar de lado la dimensión de la lucha social, incluso aun cuando él había inicialmente fundado su teoría del poder desde el punto de vista conceptual en un modelo de acción estratégica: en el momento en el que —como sucede de forma manifiesta en el caso de la investigación histórica foucaultiana— la evolución social se concibe exclusivamente como un proceso de incremento del poder social que se desarrolla según la lógica de periódicas adaptaciones al entorno, parece consecuente que las clases que dominan en un determinado momento se conviertan en meros elementos portadores de procesos sistémicos, es decir, como magnitudes que en un principio pueden ser ignoradas. Más que conformar la base práctica para la institucionalización de las formas de dominación, los conflictos sociales son el terreno cotidiano sobre el cual el proceso sistémico se abre camino.

Desde otro punto de vista, finalmente, hay otros aspectos en la argumentación foucaultiana, en verdad, bastante cercanos a un chato behaviorismo, que también se ajustan a una concepción en principio mecanicista. Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, que contempla los procesos sociales como procesos sistémicos de incremento de poder, las mismas formas de comportamiento humano, especialmente sus expresiones de vida corporal, son tan sólo el material que tiene que ser formado por las estrategias operativas de poder en cada momento. Si, en contraste con esto, Foucault hubiera seguido de forma más consecuente la estela de su modelo original de acción, valorando las formas existentes de dominación social como productos de conflictos sociales y no como resultados de un proceso sistémico de adaptación, no habría podido evitar dotar conceptualmente a los actores sociales de esas necesidades y convicciones, por tanto, de esas motivaciones, que en general desencadenan, primero, la revolución política y, con ello, el conflicto social.

Por todo lo dicho, una teoría de sistemas como ésta, cortada unilateralmente a la medida de los procesos de gobierno, termina destacándose a modo de eje último hacia el que las diversas convicciones teóricas de Foucault terminan reuniéndose. Ahora bien, aun cuando estos elementos argumentativos dispersos terminen finalmente conformando una totalidad, no

deberíamos dar por concluida aquí nuestra reconstrucción de la investigación histórica de Foucault. Su explicación de los procesos sociales que condujeron a la transformación de las prácticas penales en el comienzo del siglo XIX y que, en esa medida, permitieron que la prisión se convirtiera en el medio fundamental de castigo, aún queda abierta. La interpretación que nos ofrece Foucault de este proceso en la conclusión de su estudio es extremadamente insuficiente; se desarrolla como una sencilla conclusión del argumento funcionalista, con la que él ya había intentado explicar en líneas generales la transformación histórica de las tecnologías de poder social. Cuando se contempla en este contexto general, la generalización penal de la cárcel se revela como la mera consecuencia de una adaptación y acomodación del castigo a los nuevos mecanismos de ejercicio del poder, esto es, como una suerte de ajuste institucional de los métodos de castigo a las instituciones disciplinarias que, mientras tanto, se han ido fusionando en un complejo total:

> Puede comprenderse el carácter de evidencia que la prisióncastigo ha adquirido desde muy pronto. Ya en los primeros años del siglo XIX se tendrá conciencia de su novedad; y sin embargo, ha aparecido tan ligada, y en profundidad, con el funcionamiento mismo de la sociedad, que ha hecho olvidar todos los demás castigos que los reformadores del siglo XVIII imaginaron. Pareció sin alternativa, y llevada por el movimiento mismo de la historia [28].

Desde un punto de vista interno, la prisión funciona según el mismo modelo que ya fuera utilizado significativamente en otras instituciones disciplinarias; somete a los condenados penales a la coacción de una vigilancia constante y un continuo disciplinamiento del cuerpo. Puesto que aquí se emplean estos procedimientos de forma tan exclusiva que su existencia organizativa depende, por así decirlo, de ellos, Foucault intenta presentarnos la prisión como una suerte de paradigma normal institucional de todas las demás organizaciones establecidas en las sociedades desarrolladas:

> ¿Puede extrañar que la prisión celular con sus cronologías ritmadas, su trabajo obligatorio, sus instancias de vigilancia y de notación, con sus maestros de normalidad, que relevan y multiplican las funciones del juez, se haya convertido en el instrumento moderno de la penalidad? ¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones? [29].

Foucault, por lo tanto, no distingue entre las organizaciones sociales cuyos miembros se regulan sobre la base de contratos jurídicamente libres y las instituciones totales cuyos miembros son coaccionados sobre la base de órdenes legales. Él puede pasar por alto estas diferencias despreocupadamente [30] porque ya ha definido previamente la ley y la moralidad como simples instrumentos del encubrimiento cultural de fines estratégicos. Ciertamente, aquí las normas legales y las ideas morales han dejado de representar la superestructura históricamente variable del invariante núcleo de la lucha social, tal y como ellas inicialmente aparecían en su teoría del poder; más bien, podría decirse, ellas funcionan como la superestructura cultural de un proceso sistémico de incremento de poder, en tanto en cuanto se ha remplazado silenciosamente el modelo teórico de la acción con el concepto de teoría de sistemas. En una especie de diagnóstico final de su argumentación histórica, en el cual desarrolla los resultados del cambio estructural del poder en el presente, Foucault puede definir el tipo de integración social que subyace a las sociedades modernas según el modelo de las instituciones totales sin tener en cuenta en términos sustanciales los logros conseguidos de la legislación burguesa. Como en la prisión, donde el confinado está sometido a un complejo sistema de observación constante y continuo disciplinamiento, así, en la actualidad, la población como totalidad está controlada a través de una red de instituciones disciplinarias que se extienden por toda las esferas de la vida social. El título que Foucault da a esta forma compulsiva de orden social es «panopticismo», un concepto introducido para clarificar cómo la conformidad social sólo queda asegurada por medio de una permanente y detallada regulación de la conducta, y en donde los órganos de gobierno son aquellas instituciones de control vinculadas a un sistema cerrado y autorregulado. De este modo, el estudio de Foucault termina con una nueva visión de la «sociedad unidimensional», en la que los sujetos son coaccionados a adaptarse no a través de la manipulación de sus impulsos psíquicos, sino a través del disciplinamiento de su conducta corporal:

> Históricamente, el proceso por el cual la burguesía ha llegado a ser en el curso del siglo XVIII la clase políticamente dominan te se ha puesto a cubierto tras de la instalación de un marco jurídico explícito, codificado, formalmente igualitario, y a través de la organización de un

> régimen de tipo parlamentario y representativo. Pero el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios han constituido la otra vertiente, oscura, de estos procesos. Bajo la forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios había, subyacentes, esos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, todos esos sistemas de micropoder esencialmente noigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas. Y si, de una manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin enlaces, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, las disciplinas dan, en la base, garantía de la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas [31].

Subrayando una vez más la afinidad intelectual que está en juego, cabría decir que la última frase citada más arriba reproduce de algún modo la quintaesencia del estudio foucaultiano en unos términos que bien podrían haber sido tomados directamente de *Dialéctica de la Ilustración*; es más, a la luz de estas conclusiones finales del estudio sobre la prisión, el acuerdo entre la filosofía de la historia de Adorno y la teoría social de Foucault, evidente a la vista de estas formulaciones comunes, es en principio tan sorprendente que amenaza con oscurecer diferencias más específicas. En su investigación histórica Foucault, aparentemente, como Adorno, identifica el curso de la historia europea con el poder de coacción de un proceso de racionalización en el que los medios de dominación son perfeccionados gradualmente bajo el velo de la emancipación moral; lo que Foucault llama el «lado oscuro» del proceso civilizador moderno, es concebido por Adorno y Horkheimer como la «historia subterránea de Europa» [32]; aparentemente, como Adorno, Foucault también asume que el proceso de racionalización técnica que determina subterráneamente el curso de la historia europea y está vagamente delimitado por el periodo de la «Ilustración» no ha hecho sino acelerar e intensificar todo esto en la medida en que la realización práctica de la dominación ha sido metodológicamente controlada y reflexivamente optimizada por el desarrollo de las ciencias naturales y humanas. Como resultado de todo ello, ambos teóricos se ven obligados a observar los resultados de la actividad científica como totalidad, como un conocimiento orientado a la dominación, sin parar mientes en las diversas peculiaridades metodológicas y relaciones objetuales que aquí están en liza; finalmente, igual que Adorno, Foucault parece ver el proceso de racionalización tecnológica como culminación de las organizaciones «totalitarias» de dominación de las sociedades altamente desarrolladas. Los dos teóricos entienden, pues, que su estabilidad es exclusivamente el efecto de una actividad unidimensional, fruto de organizaciones administrativamente muy perfeccionadas. Según la visión común de Adorno y Foucault, ni los grupos sociales ni las convicciones normativas ni las orientaciones culturales de los sujetos socializados tienen alguna función importante en la integración social de las sociedades tardocapitalistas. Es únicamente el trabajo de maniobras de gobierno de una organización sistémica independiente. Adorno considera que estas maniobras de gobierno son llevadas a cabo por las actividades de planificación y de manipulación propias de una administración centralizada. Foucault, en cambio, cree que estas maniobras, necesariamente aseguradas por los procedimientos de control y disciplinarios, son producidas por organizaciones institucionalmente adyacentes, tales como la escuela, la prisión o la fábrica.

Ahora bien, las mínimas variaciones contenidas en este último punto indican una diferencia entre Adorno y Foucault que se antoja significativa si consideramos la lista de similitudes existente entre ambos. Con toda seguridad, ambos autores obviamente ignoran el hecho de que en los casos normales los grupos sociales apoyan o toleran los procesos que mantienen las relaciones de poder social a través de convicciones normativas u orientaciones culturales —así, por decirlo a grandes rasgos, participan en el ejercicio de su dominación. En esa medida Adorno y Foucault sitúan un modelo coercitivo de orden social justo en la base de su teoría social. Ahora bien, cuando Foucault intenta analizar los instrumentos de la coerción social que corresponden a esta idea básica, se da por satisfecho con una concepción de tecnología que funciona exclusivamente sobre el cuerpo humano, puesto que él contempla las propiedades psíquicas de los sujetos y, por lo tanto, sus estructuras de personalidad totalmente como productos de tipos específicos de

disciplinamiento corporal. A causa de su inicial bagaje estructuralista, Foucault, una vez que da a su teoría del poder la forma de una investigación histórica, describe a los sujetos de un modo behaviorista, como criaturas informes, totalmente susceptibles de ser condicionadas. En Adorno, sin embargo, esto se presenta de otro modo; él por su parte da tanta importancia a las estrategias de manipulación de los órganos de dominación en el mundo contemporáneo porque considera como gran peculiaridad psicosocial de la era posliberal del capitalismo el hecho de que los sujetos hayan perdido toda fuerza para la autodeterminación práctica: las técnicas de manipulación pueden hoy disponer tanto de los individuos como de los procesos naturales objetivados sólo porque bajo las condiciones del capitalismo tardío los sujetos están comenzando de nuevo a perder esas capacidades subjetivas que fueron adquiridas en el curso de la civilización a expensas de las capacidades estéticas. Lo que parece presuponer en cierto modo ontológicamente Foucault en su aplicación histórica de su teoría del poder —el condicionamiento de los sujetos—, Adorno lo observa por su parte como el producto histórico de un proceso de civilización que se retrotrae a las fases tempranas de la historia humana.

Desde este último punto de vista, el espíritu crítico de la filosofía de la historia que interpreta la marcha triunfal de la razón instrumental como un proceso de autonegación marca diferencias con respecto al espíritu objetivista de la teoría de sistemas, ya que este último contempla la historia de la sociedad únicamente como un proceso de incremento social de poder. Por supuesto, Adorno y Foucault pueden estar de acuerdo en el diagnóstico —el proceso de racionalización técnica de los instrumentos de la dominación social—, pero las teorías que respectivamente determinan este punto de vista común son, en lo fundamental, diferentes. La filosofía de la historia de Adorno trata de extraer las consecuencias intrapsíquicas y sociales que resultan del camino histórico de la especie hacia una disposición instrumental sobre los procesos naturales; y está en la posición de realizar esta reivindicación justo porque parte del presupuesto —naturalmente, nada convincente, por otra parte— muy definido por un concepto de dominación de la naturaleza, en el que los procesos intrapsíquicos de la formación de la personalidad son contemplados como dimensiones complementarias de la actividad práctica del trabajo. Sin embargo, como resultado de ello, de acuerdo con Adorno, el crecimiento de las capacidades de control administrativo no es más que una de las tres dimensiones en las que se desarrolla el proceso de civilización iniciado por el acto original de la dominación. La producción social, la dominación social y la formación de la personalidad individual son los factores que, simultáneamente, se incluyen aquí: la inexorable marcha triunfal de la razón instrumental se refleja en las transformaciones que tienen lugar en la organización del poder social y en las propiedades psíquicas del sujeto. Por contraste, la teoría sobre la que se basa Foucault para contemplar el proceso de civilización en sus investigaciones históricas se dirige exclusivamente a la segunda de estas tres dimensiones; a él se le presenta la historia de las sociedades sólo como un proceso sistémico tendente al incremento de la capacidad de gobierno administrativo.

Además de esto, Foucault y Adorno llegan a los presupuestos teóricos de sus análisis históricos desde caminos completamente diferentes. El modelo básico del que parte Foucault para analizar el proceso de perfeccionamiento técnico de los medios de la dominación social no es el modelo de la dominación de la naturaleza, sino más bien el de la racionalidad estratégica; él supone que las sociedades se ven obligadas a dirigirse al terreno de la formación y desarrollo de los medios estratégicos de control social una vez que las necesidades de gobierno incesantemente se intensifican como consecuencia del crecimiento de la población y el correspondiente desarrollo de las fuerzas productivas. En sus ensayos históricos, la aproximación de Foucault queda reducida a esta versión teórico-sistémica de una teoría del poder social, porque no consigue apreciar la esfera de lo social exclusivamente como un campo de conflictos estratégicos; sobre la base única de un concepto de lucha social, él no era capaz de explicar de qué forma se podía llegar a la formación de estructuras complejas de poder, es decir, de relaciones de dominación social. Foucault, por tanto, no toma en consideración las dificultades surgidas al hilo de su argumentación; simplemente, las disuelve cuando, en el momento en el que su análisis afronta la peculiaridad de la tecnología moderna de poder, él, de manera imprevista, sitúa en la posición que antes ocupaba la acción estratégica la imagen de la coacción social. Este modelo coercitivo de orden social, en el que el concepto original de lo social como campo de la lucha se transforma en

el modelo de la red de instituciones sociales disciplinarias, adquiere en los estudios históricos de Foucault la forma de la teoría de sistemas. Bajo este modelo una única dimensión se recorta en ese proceso de civilización ya descrito de forma unilateral por la filosofía de la historia de Adorno: la que se concibe de modo funcionalista como incremento del poder social. Por lo tanto, desde los presupuestos con los que Foucault trabaja, no cabe hacerse cuestión de ese proceso complementario de autoalienación humana gradual que Adorno sí tiene en cuenta desde el punto de vista de su filosofía de la historia. En esa medida, bajo la forma de la investigación histórica, su teoría del poder constituye la solución que brinda la teoría de sistemas a la *Dialéctica de la Ilustración*. En su indiferencia positivista, el proceso histórico que para Adorno asume la forma de una crítica envuelta en resignación, se convierte en un proceso objetivo orientado al incremento del poder social.

A decir verdad, ni la Teoría Crítica de Adorno ni su continuación sistémica bajo la teoría del poder de Foucault nos proporcionan el instrumental adecuado para analizar las formas de integración de las sociedades del tardocapitalismo. Lo que se requiere para tal fin es un trabajo serio y consecuente en aquellas dimensiones de la acción social con las que nos habíamos topado en el curso de las primeras investigaciones, a decir verdad, aún vagas e indirectas, llevadas a cabo por Horkheimer, a saber, aquellas que se centraban en la «cultura» y la «lucha social». En contraste con esto, la teoría social de Jürgen Habermas ofrece la mejor oportunidad para desarrollar de un modo sustantivo estos conceptos. En su tentativa de forjar una transformación teórico-comunicativa de la Teoría Crítica, él ha hecho de la dimensión de la interacción social el eje de su aproximación al problema. Habermas inicialmente desarrolló su teoría por medio de una crítica del positivismo basada a su vez en una antropología del conocimiento. La primera fase de su trabajo teórico se guía, así pues, por el objetivo de analizar los diferentes tipos de conocimiento científico retrotrayéndose a los intereses pre-científicos de la especie, de tal forma que la Teoría Crítica de la sociedad pudiera justificarse como un elemento del propio proceso de vida en sociedad (capítulo siete).

Será Habermas quien amplíe y extienda sus ideas teóricocomunicativas extraídas de su crítica del positivismo a los presupuestos básicos de una teoría social en la que intenta establecer la primacía de los procesos de interacción social para la formación de la especie y, por tanto, para la evolución social. En esta segunda fase de su trabajo, Habermas pondrá de manifiesto que el entendimiento mutuo es el paradigma de lo social. Ciertamente, él localiza las ideas básicas de la teoría social que resultan de esto en el marco de dos versiones en competencia de la historia de la especie. Como trataré de mostrar en el capítulo ocho, de aquí se deducen dos diferentes modelos interpretativos de la teoría social dentro de la perspectiva de una teoría comunicativa. Habermas sólo sigue desarrollando la primera de las versiones, la orientada a la teoría de sistemas. En la década de los setenta su teoría social se desarrolla, en varias fases, partiendo de su acercamiento inicial a la crítica de las tesis tecnocráticas. Este proceso de desarrollo, en el que van paulatinamente desapareciendo las huellas de un modelo alternativo de sociedad, termina desembocando en la *Teoría de la acción comunicativa* (véase para esto el capítulo nueve).

Notas al pie

[1] Cfr. entre otros, M. Foucault, «Nietzsche, die Genealogie, die Historie», *Von der Subversion des Wissens*, *op. cit.*, pp. 83 y ss. [trad. castellana: *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1992].

[2] *Ibíd.*, p. 95.

[3] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 392 y s. [trad. castellana: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1996]; zum Konzept der «Genealogie», cfr. auch Klaus Lichtblau, «Zwischen Marx, Freud und Nietzsche», *Mehrwert* nº 21 (1980), pp. 67 y ss.

[4] En lo que sigue, en ciertos momentos me remito a algunas de las fórmulas usadas en el capítulo dedicado a Foucault que he escrito conjuntamente con Hans Joas en el libro ya citado: *Soziales Handeln und menschliche Natur*, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

[5] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, p. 55.

[6] *Ibíd.*, p. 64.

[7] *Ibíd.*, p. 71.

[8] *Ibíd.*, p. 134.

[9] Este tipo de análisis funcionalista se encuentra en los desarrollos metodológicos empleados por Georg Rusche y Otto Kirchheimer en su conocida investigación sobre la evolución de la práctica penal. Cfr. G. Rusche/O. *Kirchheimer, Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt, 1974.

[10] Cfr. etwa M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 99 y ss.; también pp. 109 y ss.

[11] Por ejemplo, *op. cit.*, p. 113; en realidad, en el marco general de su investigación Foucault habla en muchos lugares de un proceso social de incremento del poder que abarca todas las esferas.

[12] Cfr. además, por otra parte, las objeciones, fundamentadas desde una perspectiva histórico-social, de Heinz Steinen en: «Ist es denn aber auch wahr, Herr F.? *Überwachen und Strafen* unter der Fiktion gelesen, es handle sich dabei um eine sozialgeschichtliche Darstellung», *Kriminalsoziologische Bibliographie*, números 19/20 (1978), pp. 30 y ss.

[13] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, p. 155.

[14] *Ibíd.*, p. 177.

[15] Cfr. *ibíd.*, pp. 181 y ss.

[16] La investigación realizada por Alfred Krovoza (*Produktion und Sozialisation*, Frankfurt, 1976) apunta en algún sentido a esta problemática limitación de la perspectiva histórica.

[17] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 221 y ss.

[18] *Ibíd.*, p. 238.

[19] *Ibíd.*, p. 248.

[20] Cfr., sobre todo, los elocuentes ejemplos aportados por la construcción policial de las «biografías administrativas», en Aaron V. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice*, Londres, 1976.

[21] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

[22] E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens, op. cit.*, libro 2, cap. 8 [trad. castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza ed., 1987].

[23] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 287 y s.
[24] *Ibíd.*, p. 280.
[25] *Ibíd.*, pp. 280 y s.
[26] *Ibíd.*, p. 280.
[27] Cfr., para este punto también: M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit, op. cit.*, pp. 268 y ss. [trad. castellana: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005].
[28] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, p. 295.
[29] *Ibíd.*, p. 291.
[30] Cfr. para este punto las objeciones planteadas por Anthony Giddens en: *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1, Londres y Basingstoke, 1981, pp. 171 y ss.
[31] M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, *op. cit.*, pp. 284 y ss.
[32] M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 246 [trad. castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Trotta, 1996].

7

LA ANTROPOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE HABERMAS: LA TEORÍA DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO

Como ya hiciera Max Horkheimer treinta años antes, en su lección inaugural de Frankfurt titulada «Conocimiento e interés», impartida en el año 1965, Jürgen Habermas va a exponer el programa de una Teoría Crítica de la sociedad en el marco de una disertación dedicada a la teoría del conocimiento [1]. Igual que anteriormente Horkheimer, por otra parte, también Habermas con su contribución persigue aquí el objetivo de definir en sus líneas generales la legitimación teórica y la peculiaridad metodológica de una Teoría Crítica de la sociedad que él va a tratar de distinguir, paso a paso, de una forma teórica ya comprendida como «Tradicional». Habermas comparte también con el Horkheimer de la década de los años treinta el convencimiento de que en esa comprensión teórica tradicional la ciencia sólo puede ser concebida como una empresa «pura» y al margen de todo interés práctico, toda vez que su enclave en la praxis de la vida social permanece sin clarificar adecuadamente en términos epistemológicos. Ambos, Horkheimer y Habermas, cifran, pues, la misión y definición previas de una Teoría Crítica de la sociedad en volver consciente tanto esta situación como en general su propio contexto práctico-genético en el ámbito epistemológico. Ahora bien, en la elaboración de esta tesis, esto es, en la reconstrucción de la referencia práctica específica de las diferentes formas teóricas existentes, Habermas se va a desmarcar de la

posición de Horkheimer en puntos decisivos; dos diferentes concepciones del conocimiento humano, por tanto, pueden encontrarse en el fondo de esta aproximación común a una crítica de la Teoría Tradicional, esa misma crítica que llevó a Horkheimer en los años treinta y a Habermas en los setenta a desarrollar el programa de una Teoría Crítica de la sociedad; estas diferencias van a poner de manifiesto cómo, desde el principio, Habermas intenta fundar su teoría social en el marco de una teoría de la acción más compleja que la propuesta teórica horkheimeriana o la misma teoría del poder de Foucault.

Así como Horkheimer en su ensayo programático «Teoría Tradicional y Teoría Crítica», se había valido originariamente del método cartesiano de reflexión como contrapunto crítico, Habermas ahora elige en su lección inaugural el escrito husserliano de la, así llamada, *Crisis* para obtener una primera imagen de esa teoría definida como «tradicional». La investigación realizada en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, obra en la que Husserl trabajó desde los años 1934 a 1937, representa en realidad ya el intento de superar esa historia del modelo de saber científico en cierta medida inaugurada por la obra de Descartes. En su obra Husserl reflexiona sobre el hecho de que el proyecto de ciencia moderna nacido en el Renacimiento padece una crisis global, habida cuenta de que, entretanto, una autocomprensión objetivista que, en principio, bloquea y desfigura la atención al enraizamiento de los análisis científicos en el mundo de la vida, ha terminado ganando la partida en el marco de las disciplinas científicas particulares; Husserl contempla este movimiento de regresión de las ciencias, originariamente conducidas bajo el viejo ideal de Razón, y su conversión en las ciencias fácticas del siglo XIX, en los términos de una «limitación positivis ta de la idea de ciencia» [2]; una situación que ha dejado caer en el olvido el hecho básico de la generación precientífica del ámbito fenoménico del saber y, en esa medida, ha deslegitimado en general la «significatividad vital» de las ciencias. Contra este autoolvido positivista Husserl propone ahora la vía de una autorreflexión transcendental, a saber, la fenomenología, que, a través de una clarificación sistemática del contexto genético mundo-vital de las ciencias, sea capaz de emanciparse al mismo tiempo de la red de las posibles condiciones precientíficas de intereses; puesto que sólo la reflexión fenomenológica es capaz de desprenderse de las evidencias primarias del mundo de vida de un modo lo suficientemente consecuente, es ella la que puede encontrar de nuevo la conexión con el antiguo ideal de conocimiento contemplativo y, precisamente por esto, también un significado para ese contexto práctico de vida abandonado por las ciencias modernas [3]. Husserl se siente justificado a abrazar una conclusión tan paradójica como ésta porque él, remontándose al concepto de teoría de la tradición filosófica griega, parte del presupuesto de que sólo esas prestaciones teórico-cognoscitivas que se han liberado a sí mismas del contexto de los intereses cotidianos pueden obtener asimismo una fuerza orientadora de la acción: en la medida en que la fenomenología se libera a través de la reflexión transcendental sobre el contexto constitutivo mundo-vital de la ciencia de esta dimensión, retoma de nuevo ese momento práctico-normativo que se había perdido durante la marcha de la autolimitación objetivista de las ciencias. En este punto de la argumentación husserliana Habermas va a introducir por su parte el tema de una crítica de la Teoría Tradicional, ya que él quiere mostrar que la propuesta terapéutica de una teoría pura, contemplativa, con la que Husserl espera superar la crisis de las ciencias europeas, no hace sino revivir de nuevo esa ficción de un conocimiento depurado de intereses que había pertenecido desde siempre al concepto de Teoría Tradicional. Frente a esta opción, Habermas, del mismo modo que Horkheimer, insiste en la indisoluble conexión entre conocimiento e interés.

El argumento con el que Habermas plantea su objeción al programa fenomenológico desarrollado en el escrito sobre la *Crisis* es de carácter histórico-filosófico; él está convencido de que, en su apelación al ideal de conocimiento contemplativo, Husserl no hace sino desatender ilegítimamente ese genuino contexto interesado en el que aquél originariamente hunde sus raíces; la filosofía griega, en efecto, podía esperar conseguir una fuerza capaz de orientar la acción por medio de una teoría pura, meramente contempladora, sólo por el hecho de que podía al mismo tiempo suponer un orden cosmológico que, por así decirlo, proporcionaba el modelo ideal para las relaciones sociales humanas; sólo porque esta característica ideal social podía garantizarse previamente en términos ontológicos, podían esperarse líneas de dirección

orientadoras para la acción y recomendaciones prácticas por una teoría que contemplaba el orden cosmológico del universo con una actitud aparentemente desinteresada. De ahí que Husserl, que no toma en consideración este contexto constitutivo, no pueda por menos de engañarse a sí mismo, según Habermas, cuando deposita en una fenomenología depurada de presupuestos cosmológicos las mismas expectativas prácticas que la filosofía griega justamente había podido albergar bajo sus presupuestos ontológicos en una teoría contemplativa:

> La teoría en el sentido de la gran tradición filosófica lograba refluir de nuevo sobre la vida porque supuestamente descubría en el orden cósmico un orden ideal del mundo, lo cual significaba también: un prototipo o modelo del orden del mundo humano. Solo como cosmología podía pretender la *theoria* ser a la vez capaz de orientar la acción. Pero, por eso mismo, Husserl no puede esperar tales procesos de formación y educación de una Fenomenología que, en términos de filosofía transcendental, ha purificado a la vieja teoría de todos sus contenidos cosmológicos y sólo mantiene ya de ella, abstractamente, algo así como la actitud teórica. Con lo cual queda claro que la teoría no se enderezaba a la formación porque lograse liberar al conocimiento de los intereses de la vida, sino al revés, porque obtenía de *la ocultación de sus verdaderos intereses* una *fuerza pseudonormativa* [4].

Haciendo una breve referencia histórica a los orígenes de la filosofía griega, Habermas sostiene que lo que se encuentra a la base de la teoría tradicional en el sentido de la tradición griega es un interés orientativo del conocimiento que, no obstante, se niega con objeto de que ésta consiga su significado más genuino; esta teoría se puede comprender como el producto emancipatorio de un proceso de formación en el que el potencial sobrehumano de un mundo divino superior priva de fuerza a las fuerzas intramundanas de los afectos y pasiones humanos; puesto que a causa de las condiciones creadas por la desmitologización de las imágenes del mundo la identidad de los individuos se volvió, en condiciones arriesgadamente precarias, independiente de los viejos poderes originarios, se hizo necesaria entonces la ficción de un cosmos estable y ejemplar en cuyas leyes inmodificables pudieran encontrar asidero normativo los sujetos de forma paulatina; en la medida en que la Teoría fue comprendida por la filosofía griega precisamente como esa empresa que investigaba el cosmos en su propio orden eterno con una actitud libre de intereses, asumía también la función necesaria para estabilizar desde el punto de vista social la conciencia emancipada de los individuos; naturalmente, ella sólo podía cumplir su tarea social negando su propio interés emancipador bajo la ficción objetivista de un cosmos dado independientemente, esto es, «[…] si se hubiera percibido la identidad del Ser puro como una apariencia objetivista, no se habría podido formar la identidad del Yo sobre este presupuesto» [5].

Habermas, en cambio, va a evocar este contexto genético de la filosofía griega sólo para poder insistir, contra Husserl, en la secreta conexión de los intereses con ese tipo de teoría pura que el mismo Husserl había recuperado y reivindicado para su propio programa de superación de la era positivista. Husserl no sólo no entiende que, sin presupuestos cosmológicos, una teoría meramente contemplativa no puede en general acceder a ninguna idea orientadora de la acción, sino que él mismo, como muestra esta mirada retrospectiva a la historia de la filosofía, se deja engañar por la apariencia de una teoría pura que tenía que servir necesariamente a la filosofía griega para proteger el estado de conciencia conseguido de caer en una interpretación mitológica del mundo. De ahí que Husserl no pueda por menos de sacar conclusiones erróneas de su crítica de la autocomprensión objetivista de las ciencias modernas. En lugar de aplicar la perspectiva fenomenológica en torno al mundo de vida precientífico de la teoría científica también a su propia construcción teórico-filosófica y, en esa medida, determinar el interés orientador del conocimiento de su propia crítica de la ciencia, él reserva a ésta precisamente el *status* de un conocimiento libre de intereses: con ello no hace sino repetir de nuevo en un estadio superior el malentendido objetivista que él precisamente había cuestionado en su crítica de las ciencias modernas. Frente a este planteamiento, Habermas, tras mostrar la relevancia del mundo de vida no tematizado de la teoría tradicional en Husserl, puede ahora insistir en la conexión fundamental existente entre la construcción teórica de las ciencias y el contexto de los intereses pre-científicos; la imagen de una teoría pura, en la que Husserl había depositado todas sus esperanzas, carece por lo tanto desde esta perspectiva de toda legitimidad:

> No sospechamos una conexión no confesada entre conocimiento e interés porque las ciencias

se hayan desvinculado del concepto clásico de teoría, sino que la sospechamos porque no se han liberado por completo de él. La sospecha de objetivismo persiste a causa de la *apariencia ontológica de teoría pura* que las ciencias, *tras haberse desprendido de los viejos ideales de formación y educación*, siguen capciosamente compartiendo con la tradición filosófica [6].

Con la afirmación de que las ciencias positivistas comparten con la tradición filosófica el malentendido interno de una forma de conocimiento al margen de intereses, Habermas no hace sino recoger en el contexto específico de su crítica a Husserl el presupuesto teórico que ya Horkheimer había convertido en el punto de partida de su estudio clásico sobre «Teoría Tradicional y Teoría Crítica»: ambos están convencidos de que toda forma de conocimiento científico está indisolublemente ligada a una disposición pre-científica interesada. Como Horkheimer, por tanto, Habermas tiene ahora también que definir con más exactitud desde un punto de vista epistemológico el contexto de intereses propio del tipo teórico tradicional que está analizando para, de este modo, partiendo de aquí, destacar la conexión específica de intereses de una Teoría Crítica de la sociedad. Ahora bien, ya el hecho de que él atribuya a la Teoría Tradicional en el sentido de la tradición filosófica griega un interés epistemológico emancipatorio indica que él, a diferencia de Horkheimer, no se da por satisfecho sencillamente con realizar una separación entre dos tipologías posibles, la Teoría Tradicional y la Teoría Crítica; en realidad, la posición de Habermas es mucho más compleja en sus consideraciones epistemológicas: al lado de las ciencias positivistas —que habían sido tematizadas básicamente por Horkheimer al hilo de su concepto de «Teoría Tradicional»— y las ciencias orientadas críticamente —que Horkheimer asimismo quería entender, con la vista puesta en Marx, sobre todo en el sentido de una Teoría Crítica de la sociedad—, Habermas además va a tener en cuenta la tradición de la hermenéutica, tradición frente a la cual Adorno y Horkheimer se habían mostrado siempre bastante reacios. La tesis programática de Habermas —en la que, dicho sea de paso, encontramos, a modo de eje subterráneo, las líneas básicas de su planteamiento originario— reza por tanto así:

Para las tres categorías de procesos de investigación puede mostrarse una específica conexión entre las reglas lógico-metodológicas y los respectivos intereses rectores del conocimiento. Mostrar tal cosa es la tarea de una Teoría Crítica de la ciencia que logre escapar a las trampas del positivismo. En el planteamiento mismo de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés práctico, mientras que en el planteamiento de las ciencias histórico-hermenéuticas un interés práctico, y en el planteamiento de las ciencias orientadas críticamente interviene el interés emancipatorio que, como se ha visto, subyacía ya tácitamente en las teorías tradicionales [7].

El análisis epistemológico de estos tres tipos de conocimiento forma el eje fundamental de la primera fase del trabajo habermasiano [8]; es en este plano donde las investigaciones epistemológicas no sólo asumen la tarea de clarificar el estatuto científico de una Teoría Crítica, sino también la de configurar indirectamente el marco para la construcción de una teoría de la sociedad. En un principio Habermas intenta definir la misma teoría epistemológica como un tipo de teoría social en la que se conciben las diferentes formas de conocimiento como componentes universales en la reproducción de las sociedades. De este planteamiento emerge la idea de un análisis de la sociedad, planteada como una crítica del positivismo, que justifique su aproximación original; ésta se va a basar en una investigación epistemológica centrada en las relaciones existentes entre modelos de acción antropológicamente fundamentados, intereses constitutivos de conocimiento y formas sociales de racionalidad.

El concepto de «interés constitutivo de conocimiento» va a servir a Habermas desde el principio como llave para la fundamentación epistemológica de una Teoría Crítica de la sociedad; además, representa, por así decirlo, el puente entre una teoría de la acción humana planteada originariamente en términos antropológicos y una analítica de la racionalidad social, instancias ambas que constituyen el marco categorial de su teoría de la sociedad. Si todo conocimiento científico, como Habermas ha tratado de mostrar frente a la posición de Husserl, procede supuestamente de una conexión pre-científica con la experiencia —de tal suerte que la idea de una construcción teórica «pura» se revela como una ilusión objetivista—, entonces es tarea de la teoría del conocimiento demostrar la conexión práctica constitutiva que subyace tanto a toda forma de ciencia como a ella misma. Habermas denomina «intereses» precisamente a esos modelos o patrones de orientación pre-científicos que

asimismo conforman las perspectivas bajo las cuales se constituye la realidad en general para los seres humanos en primer lugar como objeto de experiencia. Esta categoría por lo tanto cumple aparentemente la misma función epistemológica que ocupaba en el ensayo de Horkheimer la categoría —no aplicada de forma más sistemática, sin embargo— de «referencia conductual [*Verhaltenbezug*]», aunque aquélla, a decir verdad, a diferencia del caso horkheimeriano, no hunde sus raíces directamente en las intuiciones del joven Marx, sino más bien en una recepción activa y temprana de la antropología filosófica, así como en una apropiación subsiguiente del pragmatismo norteamericano y la hermenéutica filosófica.

El primer estímulo para la introducción de este concepto de «interés constitutivo de conocimiento» podría proceder para Habermas de las tesis de Arnold Gehlen; prueba de ello es que este tipo de planteamiento epistemológico se encuentra ya originariamente mencionado en algunas expresiones de esa antropología filosófica; Gehlen había sido capaz de mostrar hasta qué punto el ser humano, indeterminado o «no especializado» por naturaleza, se orienta hacia una dominación práctica de su entorno; por ello, para los seres humanos, como Habermas sostiene en una conexión próxima a las ideas de Gehlen, la «orientación hacia el mundo y la ejecución de la acción son una y misma cosa» [9]; éstas, por así decirlo, construyen su espacio de experiencia conforme a los modelos de acción por los que han aprendido a conservarse y afirmarse dentro de la naturaleza. Cuando el pensamiento de Habermas daba sus primeros pasos, pondrá además en conexión esta línea de pensamiento con los resultados de la analítica heideggeriana del *Dasein* [10]; es aquí donde a la demostración fenomenológica le corresponde el descubrimiento antropológico de que los seres humanos diseñan y elaboran el mundo en el que de antemano se encuentran conforme a su manera simultánea de «estar-en-el-mundo» [11]. Desde un punto de vista epistemológico, la ontología existencial heideggeriana podía, por lo tanto, confirmar la conclusión que Gehlen había arrojado en el plano antropológico partiendo del hecho biológico de la «indeterminación» humana: ambos, en suma, explican las «orientaciones hacia el mundo» en las que los seres humanos ya se mueven en términos de una genuina compulsión a comprometerse vital y prácticamente, un compromiso merced al cual la existencia humana se define en términos existenciales o biológicos. Es precisamente desde este trasfondo compartido con la antropología filosófica desde el cual Habermas, en este preciso momento de su itinerario intelectual, aprecia la relevancia epistemológica de los primeros trabajos de Heidegger. Es en este contexto, en la presentación del pensamiento básico de la analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo*, donde el planteamiento antropológico de Gehlen resuena una y otra vez: «[…] trabajando, los seres humanos se producen a sí mismos y se conservan, irrumpiendo entonces lo existente en torno suyo con su significado» [12].

Puede decirse, así pues, que es en este momento, con la recepción de los planteamientos epistemológicos de Gehlen o del primer Heidegger, cuando Habermas accede en realidad a la perspectiva de un transcendentalismo en sentido antropológico o filosófico-existencial en el que las orientaciones prácticovitales hacia el mundo aparecen como condiciones de posibilidad de la experiencia, un resultado, no obstante, que no resulta totalmente satisfactorio para una lógica diferenciada de las ciencias, puesto que se requieren, cuando menos, dos pasos para poder retrotraer y relacionar las diferentes formas existentes de conocimiento científico al contexto de referencia vital pre-científico, tal y como el propio Habermas ha de desarrollar más tarde de forma tentativa en su lección inaugural. Por un lado, el discurso hasta este momento nada específico de la orientación práctica hacia el mundo como horizonte, desde el cual se abre la realidad a los seres humanos, debe ser conducido del ámbito singular al plural, de tal forma que pueda aclararse finalmente por qué diferentes modelos de conocimiento científico pueden ser derivados de la necesidad, genuinamente humana, de la apertura práctica al mundo; para tal fin se hace necesario distinguir entre los diferentes modos de acción, de praxis vital o de «estar-en-el-mundo» dentro de la situación fundamental natural o existencial del ser humano y, correspondientemente, poder contemplar los diferentes modelos de construcción de la experiencia humana y, en esa medida, constituidores de objetividad.

Por otro lado, los diferentes modelos de experiencia precientífica del mundo, siempre y cuando puedan realmente deducirse de forma plausible los modos particulares de la acción humana, tienen que mostrarse como factores

determinantes del proceder lógico-metodológico de diferentes tipos de conocimiento científico, porque sólo de esta forma se puede dar prueba de la función científico-constitutiva de las orientaciones hacia el mundo; para esto ha sido preciso, en una exposición inmanente de la lógica de la ciencia dada de hecho, avanzar hacia esa dimensión en la que las diferencias lógico-metodológicas entre los tipos aislados de ciencia aparecen como diferencias en su orientación constitutiva hacia el mundo. A la luz de estas consideraciones, que proceden de una idea, inicialmente vaga, de transcendentalismo orientado antropológicamente, con las que Habermas tratará de dar respuesta a ambas cuestiones, emerge el concepto de «interés constitutivo de conocimiento». En el plano conceptual dicha noción aparece originariamente en el ensayo que Habermas publicó en relación con la llamada «disputa positivista» a comienzos de la década de los años sesenta.

Las contribuciones de Habermas a este debate de tono epistemológico, nacido de la controversia surgida entre Karl Popper y Theodor Adorno acerca de la validez y alcance de los procedimientos empírico-analíticos en las ciencias sociales, y que, bajo el rótulo de «disputa del positivismo» ejerció, en definitiva, una duradera influencia sobre la discusión en torno a las metodologías a aplicar en las ciencias humanas [13], están casi completamente libres de la terminología de la antropología filosófica e incluso de la analítica heideggeriana del *Dasein*. En su lugar aparece aquí más bien un lenguaje que, más allá de la teoría analítica de la ciencia, bebe de las fuentes de la tradición filosófica de la hermenéutica y del pragmatismo norteamericano; en este universo conceptual, sin embargo, permanece aún la idea originaria en la que aquello que se había definido hasta este momento como «orientación práctica hacia el mundo» se contempla ahora bajo otro nombre: un interés pre-científico en cuyo horizonte las experiencias científicas se pueden constituir en general en primera instancia.

De un modo diferente del de Adorno, en su ensayo Habermas apuesta de forma inmanente por la tarea de justificar el posible lugar legítimo de una ciencia social orientada críticamente frente a las exigencias metodológicas de universalidad del racionalismo crítico; él lleva a cabo este objetivo tratando de poner de manifiesto la conexión existente entre las reglas metodológicas que Popper quisiera extender obligatoriamente a todas las ciencias y un tipo de tarea científica que ha de distinguirse drásticamente del propuesto por la ciencia social crítica. El principal terreno de demostración en el que opera Habermas no es otro que el de la discusión metodológica en torno a un problema fundamental, el que se plantea en la clarificación lógico-científica en torno a la posibilidad de verificar empíricamente hipótesis teóricas. Para el empirismo lógico la solución de este problema radicaba en el hecho de poder verificar la corrección empírica de las hipótesis lógicamente bien construidas haciendo referencia al sentencias protocolares elementales en los que los resultados de las observaciones controladas pueden constatarse de forma inmediata. Frente a esta concepción, Popper presentaba a su vez la objeción —que hoy, tras el giro pos-empírico experimentado en la filosofía de la ciencia, suena trivial— de que los enunciados protocolares más simples no se limitan meramente a representar las percepciones sensibles, toda vez que las generalizaciones teóricas no dejan de introducirse aquí inevitablemente. Como es bien conocido, la intención aquí de Popper, con su propuesta de una concepción general de la «falsación» [14], no era sino la de escapar del dilema metodológico surgido a raíz de su objeción contra la posibilidad de una verificación empírica de hipótesis teóricas; desde este planteamiento se contempla la posibilidad de que hipótesis legaliformes pueden ponerse a prueba indirectamente por medio de tentativas conducentes sistemáticamente a la contradicción, en lugar de pasar por el camino directo de una confirmación inductiva en situaciones empíricas de prueba. Naturalmente, aquí no hacía sino plantearse, en el contexto diferente del concepto de falsación, el mismo problema al que ya Popper se había enfrentado en relación con el modelo de verificación del empirismo lógico: esto es, también los enunciados observacionales con cuya ayuda los supuestos legaliformes pueden falsarse mediante aserciones contradictorias de existencia, no pueden sencillamente justificarse apelando a la certeza de las percepciones sensibles. De ahí que Popper, en una última vuelta de tuerca dentro de su argumentación, decida finalmente si un enunciado observacional específico sometido a un proceso de falsación, puede ser considerado en términos empíricos como legítimo dependiendo de un acuerdo entre científicos que investigan y cooperan entre sí; consecuentemente, la última instancia ante la que una hipótesis legaliforme cualquiera ha de confirmarse indirectamente no es otra

que el acuerdo existente entre los investigadores en considerar un enunciado básico como una aserción observacional suficientemente confirmada.

Es esta sorprendente concesión de Popper a la función constitutiva de la comunidad de investigadores la que va a servir a Habermas ahora para entrar de lleno en su propio planteamiento. En un primer acercamiento a la cuestión tratará de poner de manifiesto hasta qué punto la línea de reflexión en la que termina desembocando involuntariamente el planteamiento de Popper conduce a una consecuencia que ya había sido advertida desde siempre por una tradición completamente distinta, la de la filosofía hermenéutica. En la medida en que Popper vuelve a conectar y relacionar la corroboración empírica de los enunciados teóricos con la decisión compartida por una comunidad de científicos, el proceso de investigación se interpreta como una situación comunicativa en la que los sujetos investigadores están ya de forma compartida en posesión de una pre-comprensión acerca del sentido de su empresa, y con objeto de que puedan, en general alcanzar un consenso acerca de la validez empírica de los enunciados observacionales. De ahí que también el proceso de investigación empírica se establezca en un horizonte de sentido previo dentro del cual, desde el punto de vista de la hermenéutica, pueda cumplirse cualquier acto de entendimiento recíproco en el ámbito social de la praxis vital:

> La investigación es una institución de seres humanos que actúan juntos y que hablan entre sí; como tal determina, a través de la comunicación de los investigadores, aquello que puede aspirar teoréticamente a validez. El requisito de observación controlada como base para las decisiones concernientes a la validez de las hipótesis legales presupone ya una intelección previa de ciertas normas sociales. No basta con conocer el objetivo específico de una investigación y la relevancia de una observación de cara a unas determinadas hipótesis; para poder siquiera saber a qué se refiere la validez empírica de los enunciados de base, tiene que haber sido entendido el sentido del proceso de la investigación, globalmente considerado, de manera similar a como antes debe el juez haber comprendido siempre el sentido de la judicatura en cuanto a tal [15].

Habermas utiliza en este paso de forma provisional las ideas básicas de la hermenéutica, que él introduce haciendo referencia a las investigaciones de Gadamer, con objeto de subrayar cómo una consecuencia involuntaria de la argumentación de Popper conduce a la comprensión de la estructura comprensiva que subyace a todo proceso de investigación científica. Es decir, la teoría de la ciencia del racionalismo crítico está obligada a dar cuenta de la pregunta de qué tipo de «expectativas conductuales socialmente reguladas y normativizadas» [16] pueden exponerse para apoyar el acuerdo de la comunidad de investigación acerca de la validez empírica de los enunciados básicos. En realidad, Popper, en su argumentación, sólo puede darse por satisfecho con una solución decisionista del problema porque él no había considerado, al menos de forma explícita, la inserción del proceso de investigación en un horizonte comprensivo previo; en el momento, sin embargo, que esta situación tiene lugar, cuando, por tanto, se toma conciencia de la dependencia de la investigación científica de una precomprensión comunicativa, la pregunta por el carácter de esa misma precomprensión no puede ya quedar sin respuesta.

No es muy difícil ver que lo que está haciendo aquí Habermas no es sino poner de nuevo en liza por un camino hermenéutico la perspectiva epistemológica ya abierta precisamente por la antropología filosófica de Gehlen y la ontología existencial de Heidegger; pues, de entrada, la tesis que sostiene, conforme a este planteamiento, que todos los procesos de investigación científica están tan insertados en un horizonte hermenéutico que ya existe un tipo de precomprensión sobre el sentido de su aplicación como marco general, no dice en el fondo más que el conocimiento científico se establece en el marco de una orientación mundana constitutiva de conocimiento precientífica. Ahora bien, sólo en el segundo paso de su confrontación con el racionalismo crítico será Habermas capaz de ir más allá de esta comprobación elemental; será entonces cuando él se dedique en realidad a clarificar el carácter de esa precomprensión por la que se definen en su actividad común los científicos que colaboran en un proceso de investigación cognoscitivo. Aquí Habermas se apoyará básicamente en las enseñanzas teóricas del pragmatismo norteamericano; su explicación se guía por el objetivo de retrotraer las condiciones de validez de esos procedimientos de investigación descritos por Popper a los criterios de éxito que se forman de forma natural en el proceso del trabajo social.

De hecho, la tesis fundamental, procedente del pragmatismo, de que

nuestra actividad científica se guía por convicciones establecidas en la práctica hasta que se problematizan algunos elementos particulares dentro de un horizonte latente de certezas y, con ello, asumen en general el carácter de hipótesis científicas, va a servir, en sus líneas básicas, para que Habermas introduzca el argumento con el que va a fundamentar su posición: si somos capaces de concebir los supuestos científicos como productos cognitivos de la perturbación de una conducta práctica bien coordinada —en cierto sentido, como certezas prácticas que provisionalmente fracasan y sólo por esta razón son objeto de reflexión—, podremos concluir de ello que los test científicos a los que sometemos nuestras convicciones problemáticas con objeto de ponerlas a prueba reconstruyen en principio los mismos procedimientos de corroboración que ya subyacen a nuestras acciones provistas de certidumbre en la vida cotidiana. Ahora bien, en la medida en que nuestro comportamiento bien coordinado —del que Habermas inicialmente parte— queda confirmado por el éxito técnico de nuestros planes de acción, podemos justificadamente presuponer que existe un interés constitutivo de conocimiento, susceptible de ser encontrado en el incremento de conocimiento técnicamente utilizable, que conforma la precomprensión de los procesos de investigación empírico-analíticos:

> De ahí que, en última instancia, la validez empírica de los enunciados de base, y, con ella, la adecuación de las hipótesis legales y la de las teorías, globalmente consideradas, vengan referidas a criterios de un tipo de éxito en la actuación y en el comportamiento que ha ido lográndose y del que se ha hecho un aprendizaje social en el contexto, principalmente intersubjetivo, de unos grupos activos y laboriosos. Éste es el punto en el que se configura la intelección previa hermenéutica —silenciada por la teoría analítica de la ciencia— en virtud de la que viene a resultar posible la aplicación de reglas en la aceptación de enunciados de base. El llamado problema de la base no se presenta, en modo alguno, por primera vez, en el momento en que concebimos el proceso de la investigación como parte de un proceso global de actos socialmente institucionalizados a través del que los grupos sociales obtienen su vida, precaria por naturaleza. Porque el enunciado de base no accede a validez empírica exclusivamente en virtud de los motivos de una observación aislada, sino de la precedente integración de percepciones aisladas en la trama de unas convicciones no problemáticas y acreditadas sobre una base muy amplia; esto ocurre a la luz de unas determinadas condiciones experimentales que en cuanto a tales vienen a imitar un control de los resultados de los actos incardinados, de manera originaria, en un sistema de trabajo social [17].

Como criterio para la demarcación de la precomprensión que debe sostener las ciencias empírico-analíticas en general, Habermas va a elegir el tipo de prueba demostrativa al que se exponen las hipótesis experimentales en el proceso de investigación; en realidad, dado que las condiciones experimentales bajo las cuales tienen lugar aquí los test científicos no reflejan de un modo artificial más que las circunstancias de prueba que más o menos se introducen de todos modos en cualquier acto de trabajo social, podemos deducir de ello que las ciencias experimentales se insertan en el mismo horizonte hermenéutico dentro del cual el ser humano elabora y trabaja de un modo pre-científico la naturaleza [18]. Esta precomprensión práctica se encuentra con un acuerdo no cuestionado que aparentemente se disfruta en todas las épocas y culturas, porque la humanidad está sometida a la coacción al control técnico sobre los procesos naturales y, en esa medida, a la coacción de una orientación técnica hacia el mundo:

> El interés por conservar la vida mediante trabajo social bajo la coerción de circunstancias naturales parece haberse mantenido constante a lo largo de los diversos estadios evolutivos de la especie humana. De ahí que quepa alcanzar un *consensus* acerca del sentido del dominio técnico a este lado del dintel histórico y cultural sin la menor dificultad principal; de acuerdo con los criterios de esta comprensión previa, la validez intersubjetiva de los enunciados empírico-científicos queda, pues, asegurada [19].

Habermas desplaza, así pues, hacia un plano de cuño más antropológico la argumentación crítico-epistemológica merced a la cual según él era plausible entender los modos de proceder de la investigación empírico-analítica como una especie de continuación metodológicamente reflexiva de un trabajo interrumpido en la esfera cotidiana; mantiene así que la precomprensión técnica que sostiene a las ciencias como ciencias experimentales tiene significado universal en la medida en que en ellas se reconstruyen en sus condiciones de validez los criterios de éxito de acción técnica desde que la humanidad puede garantizar su supervivencia sólo por medio de un proceso de apropiación y asimilación técnicamente exitosa de la naturaleza. Sin embargo, en el pasaje antes citado, Habermas también parece asumir que las diferentes culturas humanas tienen en común haber atribuido en realidad también un mismo significado inevitable al trabajo; una formulación tan impudente como ésta será

remplazada más tarde por él mismo por la tesis, aún más débil, de que en toda forma de trabajo social, independientemente del sentido cultural atribuido a lo largo de las diferentes épocas y sociedades, tiene necesariamente que aparecer una actitud básica orientada al éxito. El desarrollo teórico que se encuentra formulado en esta última versión quedará a partir de este momento como un sólido componente de la teoría habermasiana; ofrece la base teórica para poder desarrollar la perspectiva de un transcendentalismo orientado antropológicamente, una posición que Habermas, como ya hemos visto, ya tenía en mente en sus primeros ensayos. Pero ahora Habermas va a considerar bajo un punto de vista general las orientaciones que introducen al mundo o los horizontes de comprensión —condiciones de posibilidad de la experiencia científica— como actitudes cognitivas ligadas a formas de acción antropológicamente fundamentales: en esas modalidades de acción que están obligados a ejecutar para conservarse en vida, los seres humanos asumen actitudes específicas ante el mundo, bien como horizontes de comprensión compartidos comunicativamente o como orientaciones hacia el mundo, que determinan qué es lo que puede experimentarse científicamente en él; de ahí que las condiciones cognitivas de las ciencias empírico-analíticas —que Popper había analizado desde el ámbito de la teoría de la ciencia— se definan «transcendentalmente» en virtud de esa actitud que el ser humano está obligado a asumir si pretende explotar laboralmente la naturaleza con el fin de lograr su preservación vital; las ciencias experimentales, así pues, se guían, como se dice ahora elocuentemente, por un «interés cognoscitivo técnico» [20].

Lo dicho hasta aquí corresponde al desarrollo argumental que Habermas sigue en sus contribuciones a la «disputa del positivismo», una dirección que aún permanece en cierto sentido en la misma estela desbrozada fructíferamente por Horkheimer en su bosquejo epistemológico de la Teoría Tradicional; aunque cabe señalar, en efecto, que la línea argumentativa que desarrolla Habermas en conexión con la orientación pragmatista ofrece una aproximación diferente del crudo instrumentalismo que Horkheimer había asumido del joven Marx, ambos, si seguimos el resultado de sus reflexiones, contemplan la ciencia positivista como una suerte de continuación metodológica de ese proceso de explotación laboral de la naturaleza mediante el cual la especie humana asegura en términos materiales su vida. Correspondientemente, ambos se ven confrontados, como resultado de ello, con la misma tarea: tener que desligar del interés técnico propio de las ciencias empíricoanalíticas ese interés epistemológico por el cual una ciencia ahora revelada como crítica de la sociedad se define a sí misma. Como ya se ha mostrado anteriormente, Horkheimer plantea este decisivo cuestionamiento de un modo directo, tratando de reivindicar en el ámbito de la teoría social, al lado de esa «actitud técnica», una «actitud crítica» que él, ciertamente, no es capaz de justificar en absoluto en el marco de su filosofía de la historia. Habermas, en cambio, afronta el mismo problema, mas por un camino distinto: afirma en principio la existencia de formas alternativas de construcción teórica sólo de forma indirecta, poniendo de manifiesto cómo el positivismo, mediante la generalización del modo de proceder empírico-analítico al rango de único método científico, ha pasado por alto sistemáticamente los restantes intereses genuinos del conocimiento.

Sólo dando este siguiente paso, durante su disputa con Popper, puede Habermas comenzar a desarrollar los planteamientos básicos de una crítica al positivismo; sobre todo, habida cuenta de que hasta este momento su argumentación aún no había abarcado el intento de realizar una crítica epistemológica de las ciencias empírico-analíticas, sino que se limitaba más bien a exponer el desarrollo y repliegue inmanente de esas ciencias hacia un contexto precientífico de intereses. En contraste con ello, el modelo de investigación científica exclusivo que presenta Popper sólo se puede justificar epistemológicamente en general poniéndolo en conexión en términos transcendentales con el proceso del trabajo social. De ahí que Habermas, en principio, no realice ninguna objeción en términos epistemológicos contra los procedimientos coordinados de las ciencias naturales exactas, en tanto que determinadas metodológicamente por la moderna teoría de la ciencia, mientras que ellas se utilicen sólo para la solución científica de cuestiones procedentes directamente de la tarea de controlar técnicamente los procesos naturales. Esta consecuencia, resultado necesario de un planteamiento como el suyo —un transcendentalismo orientado antropológicamente—, es la causa de ese dogmatismo habermasiano en cuestiones metodológicas científico-naturales

frente el que hoy plantea significativas objeciones una crítica de motivaciones ecologistas, por otra parte apoyada, dicho sea de paso, por los desarrollos pos-empiristas de la teoría de la ciencia [21]. Curiosamente, sin embargo, la misma conclusión epistemológica que conduce a Habermas, por un lado, a un dogmatismo metodológico respecto a las ciencias de la naturaleza, le va a servir, por otro, al mismo tiempo como presupuesto para la crítica desarrollada contra el positivismo de la teoría de la ciencia moderna representada por Popper. Es decir, si los procedimientos metodológicos empíricoanalíticos sólo pueden ser válidos en relación con las cuestiones científicas de control técnico sobre los procesos naturales, entonces, ellos, como es natural, han de perder, paralelamente, su validez teórica allí donde la investigación científica tiene que ver con cuestiones diferentes de las técnicas; ahora bien, puesto que la teoría analítica de la ciencia cree haber deslindado del proceso de investigación científico cualquier conexión con un mundo de vida precientífico, no es capaz tampoco de plantear la cuestión acerca del dominio específico de validez de los métodos de investigación auspiciados por ella misma; debe así clarificar y explicar los procedimientos metodológicos con los que ella se topa de hecho en las formas dominantes de las ciencias experimentales exactas como una lógica universalmente válida, aunque la constitución de los dominios científicos objetuales de esta conexión se deba, en realidad, a un interés cognoscitivo particular, concretamente el técnico.

Para Habermas el positivismo de la teoría de la ciencia moderna empieza allí donde se pierde la reflexión epistemológica acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia científica y, en esa medida, cuando la particular lógica de investigación de las ciencias naturales reivindica validez para todas las empresas cognoscitivas más allá de los límites de su ámbito legítimo de aplicación: correspondientemente a esto, el pensamiento positivista puede ser concebido, tal como se deja entrever en este pasaje, en el que se hace una referencia paradójica a la crítica marxiana de la ideología, como «la falsa conciencia de una praxis correcta», a saber, como un proceso de investigación guiado por un interés cognoscitivo técnico:

> Mi crítica no va dirigida contra la praxis de la investigación de las ciencias empíricas estrictas […]. El objeto de mi crítica viene constituido, única y exclusivamente, por la interpretación positivista de dichos procesos de investigación. Porque la falsa consciencia de una praxis válida vuelve a actuar sobre ésta. No pretendo en modo alguno negar que la teoría analítica de la ciencia ha coadyuvado al desarrollo de la praxis de la investigación y a la clarificación, asimismo, de las decisiones metodológicas. Paralelamente a ello, sin embargo, la autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales) [22].

Habermas dirige su planteamiento crítico contra el pensamiento positivista, porque éste convierte en el plano teórico los modos de investigación de las ciencias naturales exactas que proceden del contexto particular de acción del trabajo en la única forma de racionalidad humana. De tal forma que todas las cuestiones socialmente de relevancia finalmente aparecen bajo la perspectiva unilateral de problemas manipulables técnicamente. Ahora bien, para poder caracterizar esta imposición exclusivista de una comprensión de la ciencia determinada técnicamente como una «racionalización incompleta», como Habermas hace aquí, se precisa una demostración en términos epistemológicos de otra forma de racionalidad científica. Habermas lleva a cabo esta tarea explicitando un tipo de saber que hasta ese momento había sido problematizado indirectamente, a modo de condición límite del positivismo, como un principio cognoscitivo conectado con un segundo interés práctico; es aquí donde en su confrontación con Popper se adentra en un terreno que a partir de ahora conformará el planteamiento real de su teoría.

Ya en un contexto anterior se había aludido al hecho de que Habermas se ocupaba de la autocomprensión comunicativa de los sujetos envueltos en un proceso de investigación entendiéndola como un presupuesto insuperable de las ciencias. En el siguiente paso de su argumentación, él va a liberar este fenómeno del contexto teórico-científico en el que se había desarrollado en un principio y lo va a presentar en términos generales como una característica de la existencia sociocultural del ser humano; de este modo, se introduce, junto a la dimensión antropológica del trabajo —en términos de la cual se definió inicialmente el interés técnico cognoscitivo—, una segunda dimensión de la acción, contemplada como también fundamental, que, consiguientemente, justifica el reconocimiento de un segundo interés cognoscitivo.

El camino reflexivo que va a conducir a Habermas a este resultado empieza con una reflexión que ya había tenido su importancia en el contexto de su discusión de la antropología de Gehlen. Contra la tendencia que él observa en los primeros escritos de Gehlen a limitar las peculiares características de la acción humana a la competencia única de la «dominación práctica de la vida», esto es, al trabajo, él va a introducir la tesis, ya obvia, de que las expresiones y manifestaciones de la acción humanas «desbordan precisamente el círculo orientado a la mera reproducción de la vida» [23]. De hecho, «una reproducción ciega de la vida determinada en sus propios términos resulta indiferente a la barbarie y al humanismo, a la definición de una existencia que ha sido expuesta por la naturaleza, por así decirlo, a la peligrosa encrucijada existente entre la verdad y la falsedad» [24]. Esta objeción —que, dicho sea de paso, no es del todo justa con el primer trabajo desarrollado por Gehlen, habida cuenta de que pasa por alto su énfasis en la capacidad creativa de la acción humana [25]— va a ser de gran importancia para el ulterior desarrollo de la teoría habermasiana; con ella se va a relacionar directamente la pregunta de cuáles son estas otras formas de expresiones vitales y competencias prácticas que existen más allá de la capacidad para la acción instrumental y son genuinamente humanas. En el texto temprano en el que se encuentra la objeción ya mencionada no encontramos aún una respuesta clara a esta cuestión; lo que hace aquí Habermas en realidad es realizar una referencia a los últimos escritos del propio Gehlen para subrayar la existencia de una acción mimética-figurativa en el modo de vida humano, pero el argumento desarrollado en absoluto conduce a la afirmación de un segundo potencial práctico de los seres humanos que sea comparable al trabajo; como, por otro lado, puede observarse en el caso de su interpretación de Marx realizada en la misma época [26], Habermas está aún tan marcado por una filosofía de la historia de corte marxista-heideggerianizante que no es capaz de marcar distancias con la idea, por cierto, ya determinante en Adorno y Horkheimer, de una producción de la historia exclusiva en términos de trabajo humano. De hecho, sólo encontramos un nuevo tipo de respuesta al planteamiento de este problema, estimulada no en poca medida por la filosofía de la praxis de Hannah Arendt, después de que Habermas se decide a buscar una segunda forma de acción humana, en el plano antropológico, dentro de la dimensión del entendimiento comunicativo, alumbrada por la filosofía hermenéutica.

En relación con esta controversia con Popper, Habermas consuma el paso que le permite, además de reconocer una segunda forma de acción humana, acceder a la identificación de un interés cognoscitivo más; y llega a este punto interpretando la propia comprensión desarrollada por los científicos, considerada como una condición necesaria del proceso de investigación, a modo de un principio fundamental de la socialización humana en general; en virtud de este movimiento, Habermas se deja guiar por una idea que, en general, puede entenderse como una ejemplificación de sus objeciones respecto a Gehlen; la fórmula que antes valía vagamente como una réplica a la situación formulada por Gehlen cristaliza ahora en la tesis de que los individuos reunidos dentro de una sociedad sólo son capaces de conservar sus condiciones de vida cuando, más allá de la reproducción de su existencia material, ellos contribuyen continuamente a renovar su mundo de vida social; del mismo modo que una comunidad de investigadores tiene ya que haber alcanzado un entendimiento acerca del sentido y la finalidad de su empresa científica, una sociedad entendida como totalidad necesita producir cierto tipo de consenso elemental acerca del sentido y la finalidad de la vida social. De ahí que en la historia humana la coacción existente al trabajo social quede peculiarmente limitada por una tarea orientada al entendimiento comunicativo:

> Los individuos socializados conservan su vida en virtud, únicamente, de una identidad grupal que, a diferencia de las sociedades animales, puede ser reconstruida una y otra vez, liquidada o formada de nuevo. Únicamente pueden asegurar su existencia mediante procesos de adecuación al entorno natural y readecuación al sistema de trabajo social en la medida en que facilitan el intercambio material con la naturaleza mediante un equilibrio extremamente precario de los individuos entre sí. Las condiciones materiales de supervivencia están vinculadas íntimamente a las más sublimes, el equilibrio orgánico lo está a ese balance quebrantado entre superación y unificación, en el que viene inicialmente a fraguarse la identidad de todo yo a través de la comunicación con otros [27].

Al valorar esta cuestión, Habermas no sólo formula la base última de su crítica del positivismo; también está separándose casi inadvertidamente de esos supuestos filosófico-históricos que habían sido tan determinantes hasta la fecha

para la tradición de la Teoría Crítica; el desarrollo de su planteamiento, como hemos visto, pone en cierta medida la primera piedra para ese giro teórico-comunicativo del marxismo crítico, fórmula con la que bien cabe definir en líneas generales la teoría de la sociedad habermasiana, toda vez que él ya no contempla el curso de socialización humano sólo en términos de un proceso de apropiación continuamente expansivo de la naturaleza; para él, la peculiaridad de este proceso más bien reside en el hecho de que el aseguramiento colectivo de la existencia material, garantizado por el trabajo social, es desde el principio dependiente de la preservación simultánea de un acuerdo comunicativo. Puesto que los seres humanos son capaces de desarrollar identidades personales sólo en la medida en que pueden crecer dentro de un mundo intersubjetivo compartido de un grupo social y moverse dentro de él, cabe deducir de esta situación que toda posible interrupción del proceso comunicativo de entendimiento ha de dañar una de las condiciones necesarias de la supervivencia humana, tan fundamental como ese presupuesto ya mencionado de la apropiación colectiva de los procesos naturales. La comunicación lingüística es así el medio en el que los individuos se pueden asegurar esa dimensión común a sus orientaciones prácticas y representaciones valorativas que es necesaria para que pueda desarrollarse el dominio de la reproducción material de la existencia. De ahí que pueda afirmarse que el entendimiento intersubjetivo, por así decirlo, es el suelo que permite a las sociedades constituirse y asentarse para, en esa medida, asegurar su supervivencia material.

Desde una perspectiva epistemológica, lo singular de esta dimensión común comunicativamente establecida es el hecho de que las perturbaciones e interrupciones que aparecen en ella no pueden eliminarse a través de esas intervenciones técnicas que la investigación científica, en relación con su interés cognoscitivo específico, recomienda continuamente como posible solución; es decir, las ciencias experimentales exactas no llegan a la esfera del entendimiento comunicativo: con sus enunciados y pronósticos, éstas no abarcan la autocomprensión de los sujetos activos, sino tan sólo los cursos no intencionales de una realidad objetivada bajo el punto de vista de la dominación técnica; por lo tanto, tampoco pueden obtener, por sus resultados teóricos, algún tipo de conclusiones acerca de cómo un proceso de comunicación social interrumpido en su continuo flujo cotidiano puede ser reanudado de nuevo con medios exclusivamente científicos; dicho esto, puede sostenerse que el positivismo distorsiona esta singularidad de la socialización humana cuando ofrece el proceder de las modernas ciencias experimentales como principio metodológico de racionalidad para la solución de problemas en general, puesto que estas tareas, que precisamente nacen y se desarrollan en el marco de la necesidad social de entendimiento comunicativo, no pueden resolverse con la ayuda de los resultados científicos de la investigación empírico-analítica. Habermas ilustra esta conclusión con el ejemplo de una sociología determinada y guiada por un modelo científico-natural:

> Una sociología de enfoque restringido a investigaciones empíricas sólo podría investigar la autorreproduccion y autodestrucción de los sistemas sociales en la dimensión de éstos como procesos de adecuación pragmáticamente logrados, negando cualesquiera otras dimensiones. En el seno de una sociología concebida como estricta ciencia del comportamiento resultarían informulables cuantos problemas e interrogantes vinieron referidos a la autointelección de los grupos sociales; pero no por ello carecen éstos de sentido ni se evaden de la discusión vinculante. Como la reproducción de la vida social no plantea tan sólo problemas técnicamente solucionables, sino que incluye algo más que procesos de educación de acuerdo con el modelo del uso racional de medios con vistas a unos fines, hay que contar con que aquéllos se plantean de manera objetiva [28].

Ciertamente, lo que aquí aparece aún negativamente como límite de un tipo de reflexión científico-natural significa también, en términos más positivos, el reconocimiento de una región autónoma, independiente del conocimiento científico. Después de que Habermas introduzca la categoría de entendimiento comunicativo como una dimensión del proceso de vida social comparable, en su significación universal, a la producción, él es lo suficiente coherente como para ver en ella también una condición de posibilidad de la experiencia científica; no duda mucho tiempo, por tanto, en afirmar un segundo tipo de saber, que, por decirlo con sus palabras, «ayuda a la clarificación hermenéutica de la autocomprensión de los sujetos de la praxis» [29]. De la misma forma que las ciencias empírico-analíticas se insertan en una dimensión práctica y precomprensiva del mundo en la que los seres humanos se ven obligados a actuar bajo la constante coacción de la elaboración instrumental de la

naturaleza, estas ciencias hermenéuticas se insertan dentro de una precomprensión práctica en la que el hombre se sabe situado bajo la incesante coacción del entendimiento intersubjetivo; mientras que en el primer caso la realidad se experimenta bajo la precomprensión orientativa del control técnico, en el segundo la realidad se constituye bajo la precomprensión de la garantía y expansión del acuerdo comunicativo; a los procedimientos de explicación nomológica de hechos en el primer caso corresponde en el segundo la interpretación comprensiva de un contexto transmitido o actual de significados.

En el contexto de sus contribuciones a la disputa del positivismo, Habermas no hace sino explorar tentativamente todas estas distinciones epistemológicas; sin embargo, el argumento que él expone ya pone de manifiesto que, en el camino realizado desde su repliegue antropológico-transcendental a las condiciones de posibilidad sociales y universales de la experiencia científica, puede conseguirse de forma exitosa una reevaluación crítica de la comprensión del sentido sobre bases materialistas. No hay que olvidar en este punto que la hermenéutica carecía de importancia para la crítica de la ciencia desarrollada y representada por Adorno y Horkheimer, tal vez porque Adorno consideraba el método hermenéutico de comprensión de sentido como una posibilidad de conocimiento reificado [30] y, en el contexto de su concepción de la ciencia, no le podía atribuir un significado sistemático: él comprendía, desde su perspectiva filosófico-histórica, el acto cognoscitivo en general sólo como una relación cognitiva de un sujeto frente a un objeto, pero no como una relación interpretativa entre sujetos; por otro lado, debe igualmente recordarse que el Foucault de la *Arqueología del saber*, de acuerdo con el estructuralismo semiológico en lo concerniente a su crítica fundamental al modelo epistemológico de la comprensión de sentido, también consideraba la hermenéutica, al igual que la fenomenología, una tradición errónea de pensamiento, ya que ambas contemplaban la producción de significados compartidos socialmente como posibles rendimientos de sujetos capaces de proyectar sentido y no consideraban que la constitución de significados fuese obra de reglas, —ciertamente, no subjetivas— procedentes del inconsciente individual o social [31]. Por todo ello, en el desarrollo teórico que aquí hemos reconstruido, Habermas es el primero que trata de recuperar en términos positivos, en el marco de su propia teoría, el método de comprensión de sentido representado por la tradición hermenéutica; las razones que le impulsan a seguir este camino tienen que ver básicamente con el modo particular en el que él, a diferencia, por ejemplo, de Adorno y Foucault, define en última instancia la estructura de la socialización humana: el entendimiento mutuo de significados intencionales subjetivos —la comprensión de sentido, en una palabra—, tiene que constituirse, en efecto, por sí mismo como un elemento dentro del proceso del desarrollo social, siempre que los miembros de una sociedad se dirijan mutuamente a un acuerdo social que ni se puede producir artificialmente por medios administrativos (Adorno) ni asegurar (Foucault) cognitivamente por medios anónimos, sino que tan sólo se puede alcanzar comunicativamente a través de un entendimiento continuamente renovado.

Habermas contempla, así pues, la comprensión [*Verstehen*] como un elemento fundamental de la praxis de la vida social; en cuanto representa una operación cognitiva, tiene para él la misma importancia en la supervivencia social que el rendimiento cognoscitivo ligado a la explotación de la naturaleza. Mientras que Adorno y Foucault aparecen como representantes de una misma tradición de pensamiento en la medida en que son incapaces de tomar en consideración la capacidad cognitiva específica de comprensión de sentido sólo porque no aciertan a reconocer en la socialización humana la necesidad de un entendimiento comunicativamente desarrollado, Habermas, en cambio, se ve impelido a explicitar el método de comprensión desplegado por la hermenéutica, una vez que observa que la socialización humana se dirige y orienta no sólo a los productos de la explotación de la naturaleza, sino también, como mínimo, en dirección a un consenso social. Según su concepción, por tanto, a las ciencias hermenéuticas subyace un interés práctico del mismo modo que a las ciencias empírico-analíticas subyace un interés técnico; es este interés práctico el que garantiza el proceso de entendimiento comunicativo dentro de la comunidad social a través de la interpretación de los plexos de sentido objetivados culturalmente.

Con esta reevaluación antropológico-transcendental del horizonte de comprensión del sentido, Habermas trabaja en la forja de los presupuestos teóricos que son necesarios para poder definir el modo de pensamiento

positivista en los términos de un «racionalismo menguado»; sin embargo, esta afortunada referencia a una segunda forma de racionalidad, enraizada precisamente en esa esfera de entendimiento intersubjetivo pasada por alto por el positivismo, no basta simplemente por sí misma para poder fundamentar en términos epistemológicos el interés de una Teoría Crítica en una posible emancipación de la sociedad. Como también hiciera Horkheimer antes de él, Habermas comprende, como, por otro lado, es evidente, que la preocupación central de su Teoría Crítica de la sociedad no es otra que la superación de todas esas relaciones sociales coactivas que no proceden de datos inmutables de la vida social, sino más bien de intereses por la dominación velados ideológicamente; los argumentos que hemos seguido desde el principio sirven para la justificación epistemológica de este fin emancipatorio de la teoría social. Sin embargo, la interpretación de las ciencias hermenéuticas que Habermas trata de desarrollar aquí revela una tendencia conservadora que manifiestamente contradice objetivos específicos de una Teoría Crítica de la sociedad: si el interés práctico del conocimiento hermenéutico sólo se dirige realmente al objetivo de preservar un acuerdo existente entre los miembros de una sociedad, entonces tiene que comportarse de manera indiferente respecto a las implicaciones normativas de ese mismo acuerdo; es decir, ni las condiciones bajo las que tiene lugar un consenso social ni el grado en el que quedan preservadas las libertades de los miembros de la sociedad son factores que pueden ser objeto de corroboración dentro de los límites metodológicamente impuestos en las ciencias hermenéuticas. Es justo esta dificultad, que en la hermenéutica sólo de hecho aparece cuando ella ha de medirse respecto a los fines normativos de diferentes formas de acuerdo y, en esa medida, debe incluir adicionalmente una perspectiva de crítica social, la que Habermas más tarde se verá obligado a afrontar de modo más explícito en su confrontación con Gadamer [32]. Por el momento, en el contexto de «la disputa del positivismo» en el que nos movemos, esta posición le lleva ya al convencimiento de que, siguiendo la vía de una reconstrucción antropológico-transcendental de las ciencias hermenéuticas, es posible despejar en realidad una dimensión de racionalidad humana ignorada por el positivismo, pero no a la constatación de que un ulterior interés en la «emancipación de la coacción natural» [33] todavía pueda justificarse. Ésta es la razón que explica por qué, incluso después de introducir un segundo interés cognoscitivo ligado a la hermenéutica, queda sin responderse en este planteamiento una pregunta decisiva desde una perspectiva normativa, a saber, ¿cómo puede en verdad justificarse la existencia de una intención cognoscitiva y a la vez emancipatoria desde una Teoría Crítica de la sociedad?

En este contexto, ciertamente, ya la misma utilización de la expresión «perspectiva normativa» en relación con los esfuerzos teóricos que lleva a cabo Habermas en sus comienzos para justificar el posible planteamiento de una Teoría Crítica de la sociedad es, cuando menos, engañosa; en los ensayos sobre teoría marxista [34] que vieron la luz justo antes del periodo de la «disputa del positivismo», él ya había intentado fundamentar este objetivo emancipatorio de su Teoría Crítica siguiendo un camino que supuestamente debía prescindir de esas distinciones habituales realizadas entre los enunciados «empíricos» y los «normativos» o los «descriptivos» y lo «prescriptivos». La solución metodológica en la que confiaba en ese momento Habermas para cumplir una exigencia de estas características no es otra que la propuesta por el modelo hegeliano-marxista de la crítica de la ideología, una posición, asimismo, que descansa en el singular procedimiento de la «negación determinada»: desde esta perspectiva, la realidad empírica ha de confrontarse con todas esas finalidades práctico-normativas que la historia humana termina revelando de sí misma una vez que se ha contemplado bajo el punto de vista hermenéutico de la superación de una situación de injusticia existente; por tanto, el estándar normativo a la luz del cual han de medirse críticamente las relaciones presentes surge de modo inmanente en el proceso histórico sólo bajo la premisa hipotética de que, en el futuro, en el proceso de su autorrealización y cumplimiento, puede demostrarse como una finalidad objetiva de la historia [35]. Cierto es que Habermas, en sus contribuciones epistemológicas a la «disputa del positivismo», parece ya haber en cierta medida abandonado este marco conceptual procedente de la filosofía de la historia del que depende esa vieja concepción de la «negación determinada»; la tesis allí presentada —y recogida de Merleau-Ponty—, según la cual la validez de un significado hipotéticamente sometido y dependiente de la historia sólo puede justificarse en

la medida de su realización efectiva exitosa, carece en realidad de importancia en este contexto [36]. Con todo, cabe señalar que la idea de una crítica de la sociedad originariamente contenida en la filosofía de la historia, y desarrollada de una forma históricamente inmanente, sigue, no obstante, teniendo aún su influencia como una suerte de modelo metodológico incluso en este contexto modificado: aparece aquí de forma renovada bajo la figura teórica, ciertamente revisada, de una posible ciencia social que actúa y procede en términos objetivo-hermenéuticos —aunque ahora, evidentemente, entra también en competencia directa con un segundo modelo normativo de conocimiento, al que Habermas hace referencia por vez primera en este marco.

En su disputa con Popper, Habermas ofrece sorprendentemente dos respuestas, rivales entre sí, al problema —central para cualquier aproximación a la Teoría Crítica de la sociedad— de cómo es posible justificar teóricamente la reivindicación y exigencia de la crítica. La primera propuesta de solución, que, a decir verdad, surge tan envuelta en vaguedad como la segunda, puede aparentemente comprenderse como una concepción epistemológica más elaborada del concepto originario de una crítica desarrollada de forma inmanente a la historia; en este nuevo marco filosófico de una teoría del conocimiento orientada en términos antropológico-transcendentales el viejo itinerario reflexivo queda traducido en nuevos términos en la medida en que el modelo hegeliano-marxista de crítica de las ideologías se interpreta ahora como una combinación sistemática de dos procedimientos transcendentales hasta ese momento separados entre sí: el procedente de las ciencias empírico-analíticas y el de las hermenéuticas [37]. La reflexión de la que parte esta propuesta arranca realizando algunas objeciones a ese método hermenéutico de comprensión de sentido con el que ya nos hemos topado; tras esto, la Teoría Crítica de la sociedad no puede darse por satisfecha ya con el simple hecho de asumir los procedimientos utilizados en las ciencias sociales para descifrar los contextos simbólicos de sentido, habida cuenta de que este planteamiento no hace sino abstraer estos contenidos de todas las condiciones sociales bajo las cuales tiene lugar la autocomprensión de los individuos registrada en los plexos de sentido interpretados; es decir, la comprensión de sentido, recomendada en principio como contrapeso metodológico frente a la aplicación de los procedimientos empíricoanalíticos en las ciencias sociales, no puede por tanto comprenderse a su vez como el último paso del desarrollo de una Teoría Crítica de la sociedad:

> Del mismo modo que la dialéctica se sustrae al objetivismo, desde cuya perspectiva las relaciones sociales existentes entre seres humanos históricamente actuantes son analizadas de manera idéntica a como pueden serlo las relaciones legales entre cosas, así se libra también del peligro de la ideologización, peligro que subsiste durante el tiempo todo en el que la hermenéutica mide y considera dichas relaciones de acuerdo, simplemente, con lo que ellas subjetivamente se consideran a sí mismas. La teoría se aferrará a este sentido, pero únicamente para medirlo y considerarlo, de espaldas al sujeto y a las instituciones, de acuerdo con lo que éstos realmente son [38].

Puesto que a la autocomprensión de los individuos que actúan, clausurada hermenéuticamente, por así decirlo, no se le permite indagar en las condiciones sociales de su génesis para sustraerse de las ilusiones teóricas que, en el ámbito de las ciencias sociales, se encuentran ligadas al empleo metodológico de las ciencias del espíritu, para escapar, en una palabra, del «idealismo de la hermenéutica», Habermas va a proponer un tipo de corrección permanente de esta interpretación por medio del procedimiento tradicional de un análisis objetivista de los hechos sociales: de esta manera, las orientaciones a la acción interpretadas hermenéuticamente y las representaciones dominantes mediante las que los sujetos dan testimonio de sí mismos en sus manifestaciones simbólicas se van a medir en relación con lo que, como se apunta, los individuos «son realmente». El resultado teórico que Habermas espera de esta particular combinación de modos de proceder orientados a la comprensión del sentido y motivaciones científico-experimentales va a quedar indicado en el programa de una crítica de las ideologías, un planteamiento que obtiene una comprensión hipotética del «sentido objetivo de un plexo de vida histórico» en la confrontación entre la conciencia subjetiva de la situación de los individuos con capacidad de acción y las condiciones sociales bajo las cuales tienen que vivir:

> El pensamiento dialéctico no se limita a eliminar la dogmática de la situación vivida mediante la formalización; antes bien alcanza, en su propio curso, el sentido subjetivamente significado, a través de las instituciones vigentes, por así decirlo, y lo suspende. Porque la

dependencia de estas ideas e interpretaciones de la suma de intereses de un contexto objetivo de la reproducción social impide aferrarse a una hermenéutica subjetivamente comprensiva del sentido; una teoría que aspire a la comprensión objetiva del sentido debe dar cuenta asimismo de ese momento de cosificación que de manera tan exclusiva se beneficia de la atención de los métodos objetivizadores [39].

Esta línea de reflexión, aún deudora de los planteamientos por Adorno, como se observa no sólo en lo que respecta a su lenguaje, sino también en sus argumentos teóricos, nos ofrece una primera impresión de la construcción metodológica que va a permitir a Habermas definir en qué ha de consistir una ciencia crítica de la sociedad; dicho esto, también hay que decir que aquí aún no se abre en ningún caso la posibilidad de justificar razonadamente esta reivindicación de la crítica; cabe señalar que, en términos generales, no resulta fácil descubrir en el camino seguido por la propuesta habermasiana —objetiva y a la vez interesada por la cuestión de la comprensión del sentido— el lugar que ha de poder ocupar un tipo de justificación semejante de los modelos normativos sin acudir a más presupuestos adicionales; es decir, si los puntos de vista desde los cuales aparecen las relaciones sociales bajo una luz crítica han de justificarse «dialécticamente desde el contexto objetivo» [40], tal y como Habermas aquí exige, entonces una justificación de este tipo sólo es posible bajo la hipótesis adicional de que esos puntos de vista utilizados para desempeñar el objetivo de la crítica ya en alguna medida son inherentes a las relaciones criticadas; por otro lado, de una premisa muy parecida siempre ha partido la crítica clásica de las ideologías procedente del marxismo, toda vez que arranca del presupuesto de que, dentro la autocomprensión ideológica de la sociedad burguesa, su respectiva proclamación de objetivos culturales y legitimaciones ya encierra, de algún modo, los principios normativos desde cuyos criterios puede criticarse moralmente la ordenación social que de hecho existe precisamente en esa misma sociedad. Sin embargo, parece que en las reflexiones metodológicas que Habermas desarrolla en su disputa con Popper su intención es la de renunciar a abrazar presupuestos de este tipo; es más, él no afirma en ningún momento que la situación subjetiva de los individuos o las reivindicaciones ideológicas que hacen las instituciones de sí mismas —una ciencia social crítica ha de indagar en los presupuestos facticos de ambas— contengan ya esos valores morales en los que la crítica debe apoyarse; de ahí que, en esta concepción, el factor teórico que aporta peso normativo a la crítica tradicional de las ideologías quede como dejado de lado y que, correspondientemente, su intento de fundamentar el modelo de una crítica de la sociedad desarrollada de forma inmanente a la historia gire, a decir verdad, en el vacío.

Ahora bien, pese a todo lo dicho, esto no significa en absoluto que, a causa de su fracaso, la idea metodológica de una teoría social hermenéutico-objetiva deba ser abandonada sin más. Al contrario: lo que hará Habermas con su propuesta será seguir esta línea de reflexión y convertirla finalmente en el hilo conductor de su investigación acerca de la *lógica de las ciencias sociales*. No obstante, esta propuesta, desde el punto de vista metodológico, no da una respuesta satisfactoria al problema particular que aquí se plantea con el programa de fundamentación de una exigencia cognoscitivo-emancipatoria después de diferenciar en términos antropológico-transcendentales entre el modo de proceder del conocimiento empírico-analítico y el hermenéutico; sólo esto no basta para poder desarrollar de un modo teóricamente convincente ese modelo de una crítica de la sociedad desarrollada de forma inmanente a la historia que Habermas originalmente proyecta, sin embargo, como un modo de solucionar el problema de la fundamentación; de ahí que él implícitamente rompa con este proyecto antes de poder desarrollarlo efectivamente en la práctica; por ello, en este mismo contexto, el de la confrontación con Popper, va a aparecer un segundo modelo de fundamentación cuyo objetivo es solucionar la misma tarea aunque con nuevos medios: la instancia de la crítica se va a buscar ahora, como se verá, ya no en un proceso histórico de socialización de los hombres, sino en las condiciones fundamentales invariantes de su existencia sociocultural.

Con este segundo modelo de fundamentación, puede decirse que en la obra habermasiana toma forma una línea teórica de reflexión que va a encontrar clarificación apropiada en su lección inaugural impartida en Frankfurt. A fin de ser capaz de justificar la particular reivindicación de una Teoría Crítica de la sociedad en medio de las ciencias empírico-analíticas y hermenéuticas, Habermas intenta llevar a cabo la tarea de fundamentar una tercera forma de

conocimiento por el camino transcendental; no se da por satisfecho ya con hacer plausible la especial función de la crítica de la sociedad mediante una suerte de combinación «dialéctica» entre los dos modos de investigación encontrados, sino que busca retrotraerlos a una capacidad especial de la racionalidad humana. La reflexión que se traslada a esta ambiciosa, pero también arriesgada, empresa sólo aparece mencionada de pasada en un lugar de su controversia con Popper; es justo en este paso donde Habermas apela a una fuerza reflexiva aparentemente intrínseca a cualquier discusión interesada en el enjuiciamiento crítico de argumentos:

> Para ayudarnos, podemos concebir la crítica —crítica que no puede ser definida, dado que los criterios y patrones de medida de la racionalidad sólo en ella misma resultan explicitables— al modo de un proceso que, en forma de una discusión totalmente libre, apunta a la liquidación y superación de disensiones. Esta discusión viene presidida por la idea de un consenso libre y general de cuantos en ella participan [41].

Habermas está haciendo aquí referencia a la «idea de un consenso libre y general» sólo de un modo preliminar con objeto de recordar a sus oponentes teóricos situados dentro de la llamada «disputa del positivismo» la existencia de una dimensión específica de racionalidad en la que cualquiera se mueve tan pronto entra en una discusión científica; puesto que, de hecho, cualquier participante en una confrontación teórica tiene que suponer necesariamente que tanto los argumentos que él mismo ha introducido como los de cualquier otro participante pueden ser reconocidos o rechazados sin hacer uso de la fuerza, la meta que ha de ser recíprocamente presupuesta de una discusión en común ha de ser la de producir un «consenso libre», esto es, no sometido a coacción; ahora bien, sólo en la medida en que esta suposición es efectiva desde el punto de vista empírico, también podrán desarrollarse argumentos suficientemente convincentes que, por sí mismos, tengan la fuerza para remover posiciones enquistadas y generar nuevas convicciones; a las ideas desarrolladas argumentativamente, así pues, se les atribuye la capacidad genuina de quebrar y disolver el poder de las falsas posiciones únicamente mediante la fuerza racional. Por lo tanto, no sólo debe existir ya de entrada una precomprensión hermenéutica o técnica en las discusiones científicas; además de esto, también tiene que actuar y desarrollarse un potencial de la razón en ambas posibilidades que sea capaz de remover y neutralizar «el poder de las opacidades por medio de su devenir consciente» [42]. A este proceso emancipador de la conciencia va a hacer referencia Habermas, en un lugar del texto no muy lejos del pasaje anteriormente citado, con la expresión de un «movimiento de la reflexión»; con este término de resonancias hegelianas no se quiere aludir, como puede deducirse de lo anteriormente señalado, a un acto monológico de la reflexión, sino, antes bien, a esa forma particular de autorreflexión que, por la vía intersubjetiva del diálogo, se libera paulatinamente de todas esas ilusiones autogeneradas por el propio pensamiento y hasta ahora impenetrables.

Con todo, Habermas no parece aún darse por satisfecho con el hecho de limitarse meramente a caracterizar metodológicamente estas capacidades particulares de racionalidad inherentes a los procedimientos propios de las discusiones científicas. En realidad, la línea de reflexión aquí expuesta también tiene la función de recordarle al racionalismo crítico una dimensión cognoscitiva más amplia que él mismo no es capaz ni de clarificar ni de justificar, aunque en realidad se trate precisamente de esa instancia que garantiza en primer lugar el progreso de los debates teóricos que tienen lugar en general; Habermas relaciona desde el principio el análisis del carácter autorreflexivo de las discusiones con el objetivo adicional de fundamentar esas normas que pueden servir como criterio a una ciencia crítica. Para conseguir esto, no obstante, se requiere una transformación concluyente de las definiciones científicas al ámbito normativo; estas condiciones para acceder a una situación de libertad sin coacciones —y que los interlocutores en una discusión científica tienen ya siempre que presuponer si quieren participar en un proceso común de autoilustración—, podrían entonces ser comprendidas como las normas morales sobre las que puede fundamentarse la crítica. En este contexto, una clarificación de las implicaciones y los supuestos normativos que subyacen necesariamente al debate conduciría inevitablemente a los participantes en él a entender que ellos ya están continuamente reclamando como estándar crítico de su propia forma de proceder las condiciones de una discusión libre de coacción. Ésta es la idea que Habermas parece tener en mente cuando, en el pasaje que antes se ha citado, sostiene que «los criterios de racionalidad» sólo

«se dejan explicitar» en el proceso mismo de la crítica; la línea de reflexión que aquí se presenta queda, sin embargo, poco desarrollada en el contexto específico de una alternativa suficientemente justificada al modelo de crítica de las ideologías. Habermas no se atreve aún a conectar expresamente el concepto de autorreflexión con la situación excepcional de un tercer interés cognoscitivo y, de este modo, desarrollar la vía de una fundamentación antropológicotranscendental de la crítica de la sociedad; para dar este paso se habría necesitado un supuesto adicional que habría dinamitado definitivamente el marco epistemológico de la crítica de Popper.

Lo cierto es que a medida que esta línea de reflexión aquí esbozada no termina por aclarar cómo puede ponerse efectivamente en relación ese proceso de autorreflexión dialógica con la dimensión anteriormente desarrollada de entendimiento comunicativo, esta dificultad termina por ganar aún más peso con el desplazamiento hacia un tercer interés de conocimiento. Habermas sólo da finalmente este paso de afirmar la existencia de un tercer interés cognoscitivo, emancipatorio, una vez que demuestra que la «autorreflexión», más allá del contexto funcional hasta ahora expuesto, tiene un valor fundamental dentro del proceso de reproducción de la especie humana en su conjunto; esto es, sólo cuando el «movimiento de reflexión» intersubjetivo se puede afirmar como una forma de conocimiento hacia la que el ser humano se orienta básicamente tanto en su desarrollo como en su objetivación cognitiva de la naturaleza y en la comprensión hermenéutica, puede legítimamente remitirse a un interés cognoscitivo adicional y en esa misma medida situarse en el mismo plano antropológico-transcendental que las otras dos modalidades cognoscitivas. Habermas trata de demostrar por vez primera esta tesis tan decisiva en su lección inaugural; será más tarde, en su investigación de *Conocimiento e interés*, cuando acabe por desarrollar y elaborar con mayor precisión este planteamiento, aunque sin apenas modificarlo sustancialmente.

En su lección inaugural Habermas partirá, pues, de una definición ampliada de lo que significa el proceso de reproducción social, habida cuenta de que ya no va a distinguir la tarea del trabajo social del problema del entendimiento comunicativo, sino que va a introducir la cuestión del desarrollo de la identidad del sujeto como un tercer tipo de función de reproducción social. La especie humana no sólo se orienta, por consiguiente, hacia una dominación inteligente de esas exigencias ligadas obligatoriamente a la explotación y trabajo de la naturaleza o a la interacción simbólicamente mediada; de algún modo también ha de confrontarse con problemas derivados de la continua coacción existente hacia la formación individual de la identidad:

> La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y en sistemas caracterizados por una capacidad de autoafirmarse por vía de ejercer coacción y violencia; mediante una convivencia determinada por la tradición y articulada en el medio que representa la comunicación en el lenguaje cotidiano; y, finalmente, con ayuda de identidades del Yo, que en las sucesivas etapas de la individuación refuerzan cada vez más la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo. Así, los interés rectores del conocimiento son intereses inherentes a las funciones de un yo que mediante procesos de aprendizaje se adapta a sus condiciones externas de vida; que mediante procesos de formación se ejercita en la trama de comunicación de un mundo social; y que en medio de un conflicto entre sus propias pulsiones y las coerciones sociales construye su propia identidad [43].

Si Habermas hasta ahora se había limitado a relacionar sencillamente la formación de la identidad individual con los rendimientos sociales resultantes del proceso del entendimiento comunicativo, a partir de ahora va a distinguir la cuestión del desarrollo de la identidad, entendiéndola como un problema específico de la producción social de vida. De este modo, como queda evidenciado en el pasaje antes citado, está ya dispuesto a sumar a los dos intereses ya previamente desarrollados por él un tercer interés rector del conocimiento; Habermas parte del presupuesto de que con el proceso de formación de identidad se plantea también, junto con los necesarios procesos reproductivos del trabajo y de la interacción, un mismo marco transcendental que permite aprehender el mundo. Sin embargo, éste sólo puede alcanzar validez siempre y cuando sea capaz no sólo de mostrar el particular rendimiento cognitivo que se requiere en el proceso ligado a la formación de la identidad, sino también de demostrar su función socialmente constitutiva. A tenor de los problemas asociados con esta tarea pueden verse las dificultades que ha de afrontar Habermas en su intento de reconducir la crítica de la sociedad hacia un interés cognoscitivo autónomo.

El presupuesto decisivo que se requiere inicialmente para un análisis

epistemológico de este nuevo sistema de referencia es una definición del proceso cognitivo que acompaña a la construcción de la identidad personal. Habermas sitúa en el centro de su descripción esa dimensión de la formación individual definida por la tarea de superar paulatinamente las normas y convicciones autoalienantes; sólo mediante una intensificación de esta definición puede él delimitar el proceso encaminado a la formación individual en general del proceso simultáneo de «entrenamiento en un contexto de comunicación», es decir, la interacción socializadora. Frente a la función conservadora que parece asumir el proceso de interacción simbólica dentro del desarrollo de la personalidad —puesto que aquí el individuo se le permite crecer dentro del horizonte existencial de una tradición—, el proceso de formación de la identidad se caracteriza por una función crítica: en la construcción de su identidad, el individuo aprende a liberarse paso a paso del poder de las fijaciones y dependencias hasta ese momento impenetrables hasta que, finalmente, aprende a integrar y mediar, de forma autónoma, las exigencias de sus necesidades ahora devenidas transparentes con los requerimientos de la sociedad. Pero cuando el proceso de formación de identidad se define de este modo, es del todo consecuente coordinarlo también con una forma particular de conocimiento. A diferencia de los restantes tipos de conocimiento, a saber, los propios del saber técnico y el de la comprensión intersubjetiva, los actos cognitivos que se desarrollan en el proceso de autonomización del yo no se dirigen al objeto extraño y opuesto de la naturaleza o del mundo social, sino bajo una forma reflexiva del propio sí-mismo [*Selbst*]; a la ejecución de la acción en el trabajo o a la interacción corresponde en este plano una autorreferencia práctica, gracias a la cual el yo adquiere una comprensión de sus coacciones inconscientes y, por ello, logra al mismo tiempo emanciparse de ellas. Habermas va a dar a este tercer tipo de rendimiento cognoscitivo —en principio, tan necesariamente relacionado con la formación individual del yo como el trabajo social con el saber técnico, y el entendimiento intersubjetivo con la comprensión hermenéutica— el rótulo de «autorreflexión»; con ello no hace sino llevar al plano general de una capacidad cognoscitiva necesaria lo que él mismo, en su discusión polémica con Popper, sólo había introducido de forma más prudente cuando hacía referencia al rendimiento particular de los diálogos científicos.

Naturalmente, al dar este paso Habermas no consigue en principio más que dar una definición más precisa de esa capacidad específica de conocimiento que permite el ser humano construir su identidad. Ahora bien, la pregunta que aquí se plantea es ésta: ¿por qué en general el conocimiento adquirido en el desarrollo de la formación de identidad debe supuestamente adoptar la forma metodológica de una ciencia, como sucede igualmente con el saber técnico en relación con las ciencias naturales y en la comprensión comunicativa en las ciencias humanas? ¿Y cómo puede una forma cognoscitiva como ésta, tan característica para el proceso de la adquisición de la identidad individual, funcionar como el marco transcendental de una teoría cuyo objeto general no es otro que el contexto vital de una sociedad?

A fin de poder explicar satisfactoriamente la demanda cognoscitiva de una teoría crítica de la sociedad a partir de los rendimientos y prestaciones de la categoría de autorreflexión, Habermas se ve obligado a responder a estas preguntas en el marco de referencia en el que él se había hasta ahora movido; siguiendo el modelo del pragmatismo, aquí se comprende la lógica de la investigación de las diferentes ciencias como la expresión metodológicamente objetivada de determinadas actitudes nacidas en el círculo funcional de actividades y desarrollos precientíficos. Si, siguiendo la misma lógica, debe concebirse la categoría de autorreflexión ligada a la formación de la identidad como una anticipación práctica de un saber especial, tienen que encontrarse primero los criterios que permitan que su función se defina con la objetividad suficiente como para que pueda asumir la forma de un procedimiento susceptible de ser puesto a prueba intersubjetivamente. Estos criterios se consiguen en los restantes casos de las ciencias empírico-analíticas y hermenéuticas por medio de un tipo de prueba de contrastación que somete la praxis cognitiva precientífica a las rutinas de la acción cotidiana: las ciencias empírico-analíticas construyen en sus procedimientos metodológicos los controles orientados a la consecución de logros ya siempre incorporados en la acción técnica, del mismo modo que las ciencias hermenéuticas lo consiguen en las operaciones interpretativas que son efectivas en todo proceso de comunicación. El éxito de un proceso orientado a la formación de la identidad,

sin embargo, se mide por el grado en el que un sujeto es capaz de adquirir la autonomía individual; por tanto, una teoría científica que deba presentarse como la forma metodológicamente objetivada de la autorreflexión tiene que comprenderse de entrada como una tentativa orientada a ayudar a ese proceso individual de formación a obtener la «mayoría de edad» [*Mündigkeit*] mediante un esfuerzo teórico cuando este desarrollo «natural» quede obstaculizado: el marco metodológico en el que una teoría semejante obtiene sus credenciales cognoscitivas habría de definirse, por consiguiente, por el objetivo de «emancipar a la conciencia de la dependencia de poderes hipostasiados» [44].

Con todo, llegados a este punto, cabe señalar también que una teoría guiada por este objetivo requiere aún, si quiere poder asumir una forma intersubjetivamente contrastable, de un criterio que permita determinar el fin último del proceso de reflexión puesto en marcha, a saber, esa situación última de «mayoría de edad»; sólo a la luz de este tipo de noción preliminar se estaría realmente en la posición adecuada para distinguir e identificar, dentro de un proceso de formación ya dado y efectuado, esos «poderes hipostasiados», esas coacciones opacas para la acción e ilusiones autogeneradas, que han de ser superadas por la marcha de la reflexión susceptible de ser impulsada. A diferencia de lo que ocurre en los casos de las ciencias empírico-analíticas y hermenéuticas, esta teoría, capaz de reconstruir el proceso precientífico de la autorreflexión, se orientaría por criterios de tipo normativo; no podría sencillamente deducir las reglas inmanentes para la contrastación de una praxis vital ya coordinada; más bien se vería obligada a obtenerlas anticipando este estado general que trata de producir mediante un esfuerzo metodológico. Es este estado general susceptible de ser definido en términos normativos el que Habermas describe en un sorprendente giro de su exposición como una situación de «consenso no coercitivo»; para ello exige, como se dice en esta formulación bien conocida, una certeza teórica:

> No es casualidad que los criterios de la autorreflexión queden por encima de esa peculiar indeterminación, de ese peculiar no estar nunca del todo decididos, en el que los estándar de todos los demás procesos de conocimiento han menester de que se los sopese y pondere críticamente. Los estándar de la autorreflexión gozan teoréticamente de certeza. El interés por la emancipación no es algo que vagamente vislumbremos, es algo que vemos a priori y en lo que a priori estamos. Pues aquello que nos separa de la naturaleza es lo único que conocemos conforme a su propia naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje viene ya puesto para nosotros algo así como una emancipación. Con la primera frase que pronunciamos queda también inequívocamente expresada la intención de un consenso general que no se vea empañado por la coerción [45].

Si Habermas ya había insistido antes, como hemos podido comprobar, en el supuesto de una situación de diálogo libre de dominio como un requisito necesario para la discusión científica, ahora esta reflexión va a asumir un giro antropológico al ser relacionada en términos generales con la estructura del lenguaje humano: en la comprensión lingüística entendida como medio por el que el ser humano se distingue del mundo animal habita ya siempre una anticipación hacia condiciones comunicativas exentas de dominación, toda vez que cualquier hablante inevitablemente reconoce, al expresar un enunciado, la oportunidad de acceder a una evaluación no coercitiva de las afirmaciones proferidas por él. Ésta es la primera vez que Habermas hace un uso explicito de la idea de una estructura normativa inherente al lenguaje humano; la tesis adyacente de un diálogo libre de dominio, que él más tarde justificará con la ayuda de una pragmática universal y convertirá en el fundamento de una ética del discurso, acompaña a partir de este momento el desarrollo ulterior de su teoría.

En este punto, sin embargo, aún no queda del todo claro en qué contexto puede realizarse la conexión entre un concepto ético-lingüístico y libre de dominación de este tipo y la más que interesante pregunta por un criterio teórico de una autorreflexión metodológicamente conducida; en efecto, Habermas se enreda en este asunto en la medida en que él, en un primer momento, había distinguido estrictamente entre los procesos encaminados a la formación de identidad y a la interacción socializadora, entre los orientados a la adquisición de la autonomía del yo y el entrenamiento en un contexto comunicativo; y una conexión de este tipo sólo aparece en términos teóricos cuando el proceso de formación de identidad, en contraste con esa diferenciación, se interpreta directamente como un proceso de simbolización de los potenciales pulsionales, esto es, como un proceso de formación en el que el Yo se desplaza hacia la experiencia de su identidad particular por medio de la

progresiva articulación de sus exigencias y necesidades particulares dentro del marco general de un juego de lenguaje público. «Diálogo libre de dominación» es, por tanto, el rótulo para esa condición ideal, obtenida a través de una comunicación lingüística sin coacciones del potencial individual de necesidades, de un sujeto transparente en relación consigo mismo y con los otros y, en esa medida, autónomo; inversamente, una posible perturbación u obstaculización del proceso de formación de identidad puede entenderse como el resultado de una comunicación determinada por la coacción o marcada por relaciones de dominio. Sólo ante el telón de fondo de estas definiciones resulta inteligible por qué Habermas puede considerar la referencia a la situación ideal de ausencia de coerción inherente al propio lenguaje ya como una respuesta a la pregunta por los criterios de la autorreflexión. Si los rendimientos de la reflexión, en virtud de los cuales se desarrolla un individuo hasta convertirse en un sujeto autónomo, son actos lingüístico-comunicativos propios de un potencial pulsional naturalmente determinado, se entiende que la meta inmanente del proceso de formación individual ha de ser una situación de discurso libre de coacciones; por tanto, una ciencia que, en virtud de su esfuerzo teórico, trate de volver a poner en funcionamiento un proceso de formación interrumpido o distorsionado, sólo ha de dejarse orientar por la perspectiva de superar esos obstáculos comunicativos que sistemáticamente bloquean la libre articulación del potencial pulsional. De ahí que los criterios de una teoría que tiene como modelo el movimiento de la autorreflexión se identifiquen en último término con el ideal de una comunicación universal y libre de coacciones.

De todo este planteamiento se deduce que Habermas no puede retrotraer el saber emancipatorio, en los mismos términos que el saber técnico o el práctico, a un tercer interés de conocimiento autónomo; el saber crítico, como el conocimiento de las ciencias hermenéuticas, se asienta transcendentalmente antes bien en el plexo práctico-vital de la comunicación inherente al lenguaje ordinario; no obstante, su rendimiento reflexivo especial nace sólo una vez que constata bloqueos o deformaciones, aspectos que conciernen especialmente al proceso de comunicación precientífico de una forma inaccesible a la hermenéutica. Ésta es la razón por la que Habermas más tarde reconocerá al interés cognoscitivo crítico un estatuto derivado y, finalmente, lo haga coincidir con el interés práctico en la ampliación de las interacciones lingüísticas [46]. Ahora bien, lo que también puede deducirse de estas explicaciones es que Habermas tiene en mente el ejemplo de un psicoanálisis interpretado en términos lingüísticos cuando él inicialmente, por medio de los rendimientos reflexivos del proceso de formación individual, trata de clarificar la estructura metodológica de una Teoría Crítica de la sociedad. El psicoanálisis aquí trata de dar respuesta como ciencia a las perturbaciones nacidas en este proceso de formación; tiene como objetivo impulsar, por así decirlo, «desde fuera», todas aquellas fuerzas emancipatorias inherentes a la comunicación lingüística —fuerzas mediante las cuales el individuo aprende paulatinamente a formarse, pero que en determinados casos a raíz de perturbaciones también pueden quedar neutralizadas— buscando posibles interpretaciones para las causas socializadoras de los obstáculos en la comunicación; si con la ayuda de una interpretación adecuada de la experiencia causante se logra tener éxito finalmente en producir simultáneamente un acto de recuerdo y un proceso retrospectivo por vía de la expresión lingüística en pacientes, se puede aquí también acceder a una liberación de las coacciones provocadas por un conflicto inconfesado. Lo dicho aquí hasta ahora, cierto es, sólo es el esbozo previo de una interpretación teórico-lingüística del psicoanálisis, posición de la que Habermas sólo ofrecerá una ilustración hermenéutica y una justificación teórico-científica en su ensayo *Conocimiento e interés*; sin embargo, estas breves indicaciones pueden bastar por ahora para permitirnos reconocer el marco epistemológico en el que el tratará de fundamentar esa tercera clase de ciencia, esa forma especial de Teoría Crítica. Habermas supone que el psicoanálisis representa el modelo metodológico de una Teoría Crítica de la sociedad: del mismo modo que el primero analiza el proceso de formación individual bajo el interés de un conocimiento emancipatorio, liberando a un sujeto del poder de coacciones opacas a su capacidad de acción, así también la Teoría Crítica de la sociedad investiga correspondientemente el proceso de formación de la especie para disolver sus dependencias inconscientes respecto al poder. Ahora bien, ¿cómo ha de reconstruirse la historia de la sociedad humana de tal forma que podamos encontrar en ella la correspondencia filogenética con el proceso individual de la formación de identidad? ¿Y por qué

tiene la historia efectiva de la especie ser comprendida desde este prisma como un proceso de formación *distorsionado*?

Notas al pie

[1] J. Habermas, «Erkenntnis und Interesse» (lección inaugural), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1970, pp. 146 y ss. [trad. castellana: *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1992].

[2] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. 6, Den Haag 1962, p. 5 [trad. castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990].

[3] Esta interpretación de las intenciones de Husserl en la *Crisis* no está, sin embargo, libre de problemas; cfr. contra esta valoración habermasiana, el artículo de R. Bubner: «Was ist kritische Theorie?», en K. O. Apel (entre otros), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 160 y ss., en especial: pp. 183 y ss.

[4] J. Habermas, «Erkenntnis und Interesse» (lección inaugural), *op. cit.*, pp. 152 y ss.

[5] *Ibíd.*, p. 154.

[6] *Ibíd.*

[7] *Ibíd.*, p. 155.

[8] Me refiero, sobre todo, a los ensayos recogidos en la llamada «disputa del positivismo» escritos a comienzos de la década de los sesenta, con cuya ayuda trataré de reconstruir el camino epistemológico hasta llegar a la posición formulada en la «lección inaugural».

[9] J. Habermas, «Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel)», *Kultur und Kritik*, *op. cit.*, pp. 84 y ss., para lo aquí dicho: p. 100.

[10] Cfr. *Ibíd*; también véase: J. Habermas, «Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70. Geburtstag», *Politischphilosophische Profile, op. cit.*, pp. 72 y ss.

[11] De ahí que también K. O. Apel, que compartió en principio con Habermas su aproximación a la teoría de la ciencia desde la perspectiva de una antropología del conocimiento, pudiera hacer uso del concepto heideggeriano de cura [*Sorge*] como punto de partida de su teoría de los «intereses cognoscitivos». Cfr. K. O. Apel, «Einleitung: Transformation der Philosophie», *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1971, vol. 1, pp. 9 y ss. En especial: pp. 22 y ss. Para la posición de la acción como «cuidado» [*Bersorgen*] en la teoría del conocimiento expuesta en *Ser y tiempo*, cfr. en general: G. Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Friburgo y Munich, 1977, cap. 1.

[12] J. Habermas, «Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel)», *op. cit.*, p. 76.

[13] Cfr. la documentación recogida en: Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlín 1969 [trad. castellana: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973].

[14] Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1971, capítulo IV [trad. castellana: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1996]; cfr. también además la importante investigación de Albrecht Wellmer: *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt, 1967.

[15] J. Habermas, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (quinta edición ampliada), Frankfurt 1982, pp. 15 y ss., para esto: pp. 36 y ss. [trad. castellana: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, (trad. Jacobo Muñoz), Barcelona, Grijalbo, 1973].

[16] *Ibíd.*, p. 37.

[17] *Ibíd.*, p. 38.

[18] Más tarde Habermas distinguirá más estrictamente lo desarrollado en el contexto de la «disputa del positivismo» entre cuestiones relativas a la constitución de objetos y cuestiones relativas a la investigación de la verdad, entre el «a priori» de la experiencia y el criterio de verdad.

[19] *Ibíd.*, p. 39.

[20] *Ibíd*, p. 43; cfr. también J. Habermas, «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften, op. cit.*, pp. 45 y ss., para esto, véase: p. 55 [trad. castellana: *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Técnos, 1990].

[21] Cfr. también J. Whitebook, «The Problem of Nature in Habermas», *Telos* 40 (1979), pp. 41 y ss.; H. Ottmann, «Cognitive Interests and Self-Reflection», en J. B. Thompson y D. Held, eds. *Habermas —Critical Debates*, Londres, 1982, pp. 74 y ss. Entretanto, Habermas ha contestado a sus críticos en J. Habermas, «Replik auf Einwände» (1980), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1984, pp. 475 y ss., en especial: pp. 505 y ss. [trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa : complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997].

[22] J. Habermas, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», *op. cit.*, p. 45.

[23] J. Habermas, «Philosophische Anthropologie», *op. cit.*, p. 102.

[24] *Ibíd.*, pp. 102 y ss.

[25] A. Gehlen, *Der Mensch*, *op. cit.*, pp. 316 y ss. [trad. castellana: *El hombre y su naturaleza en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987].

[26] Cfr. J. Habermas, «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 228 y ss.[trad. castellana: *Teoría y praxis : estudios de filosofía social, Madrid*, Tecnos, 1997]; también: «Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», *op. cit.*, pp. 387 y ss.

[27] J. Habermas, «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», *op. cit.*, p. 73.

[28] *Ibíd.*, pp. 72 y ss.

[29] *Ibíd.*, p. 71.

[30] Cfr. la propuesta de interpretación realizada por W. Bonss, «Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno», en: L. von Friedeburg y J. Habermas (eds.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt, 1983, pp. 201 y ss.

[31] Para este punto, lo mejor es consultar: H. L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, 1982, en especial: caps. 1. y 4 [trad. castellana: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1988].

[32] J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, p. 331; cfr. también J. Habermas, «Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften», *op. cit.*, pp. 89 y ss., en especial: pp. 203 y ss.

[33] J. Habermas, «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», *op. cit.*, pp. 89 y ss.

[34] Cfr. los ensayos reunidos en la nota 26.

[35] Cfr. J. Habermas, «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», *op. cit.*, pp. 271 y ss.

[36] Para el significado de la figura de Merleau-Ponty en la interpretación habermasiana inicial del marxismo, cfr. E. H. Walter «Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis in unserer nachrevolutionären Zeit. Anmerkungen zur Geschichtsphilosophie Maurice Merleau-Pontys und Jürgen Habermaś», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* III, 3, pp. 415 y ss.

[37] De un modo también similar a K-O. Apel: «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik-Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht», *Transformation der Philosophie, op. cit.*, pp. 96 y ss. [trad. castellana: *La transformación de la filosofía*, 2 vol., Madrid, Taurus, 1985].

[38] J. Habermas, «Analytische Wissenschaftheorie und Dialektik», *op. cit.*, p. 24.

[39] *Ibíd.*

[40] *Ibíd.*, p. 38.

[41] J. Habermas, «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», *op. cit.*, p. 64.

[42] *Ibíd.*, p. 69.

[43] J. Habermas, «Erkenntnis und Interesse», *op. cit.*, pp. 162 y ss.

[44] *Ibíd.*, p. 162

[45] *Ibíd.*, p. 163.

[46] Cfr. J. Habermas, «Nachwort» (1973), *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, pp. 367 y ss.; para esto en concreto, véase: pp. 400 y ss.

8

DOS RECONSTRUCCIONES DE LA HISTORIA DE LA ESPECIE EN CONFLICTO: EL ENTENDIMIENTO COMO PARADIGMA DE LO SOCIAL

En su crítica del positivismo Habermas se mueve siempre dentro de los parámetros de la teoría social. Dado que él desde el principio trata de dar respuesta a la cuestión epistemológica de los criterios de validez del positivismo desde la perspectiva de un transcendentalismo orientado en términos antropológicos, en su abordaje metodológico de la cuestión no puede sino sentirse concernido con las cuestiones básicas de la teoría de la sociedad. En este contexto, el ámbito de los intereses precientíficos, hacia el que él quiere remontarse para situar los diferentes métodos de investigación existentes sólo puede valer como posible condición transcendental si se puede mostrar que está indisolublemente unido al proceso de vida social de la especie humana; es decir, las diferentes formas de acción social existentes —ligadas, por otra parte, a su vez a los respectivos intereses rectores del conocimiento— tienen que poder comprenderse al mismo tiempo como elementos constituyentes universales de las sociedades. Es en este preciso sentido en el que la doctrina de los intereses rectores de conocimiento desplegada por Habermas en el marco de su crítica del positivismo da un paso más para hacer referencia a un concepto material de sociedad; es también en estas coordenadas donde aparecen los diferentes tipos de acción cognoscitivamente mediados que la teoría del conocimiento había encontrado como rendimientos sociales gracias a

los cuales se constituye un plexo vital socializado y se desarrolla a lo largo de un proceso histórico.

Es en este contexto en el que se había puesto de manifiesto la categoría de «trabajo social» inicialmente como la primera forma de una praxis de este tipo, de una acción que, junto con los requisitos fácticos necesarios para la reproducción social, crea las condiciones transcendentales de la constitución de la realidad; de algún modo ésta categoría se revelaba a la conciencia como una clase de actividad en cuyo marco de orientación cognitivo se podían asentar en un plano transcendental las ciencias empíricoanalíticas. Lo significativo del asunto es que Habermas se limita a introducir sencillamente la actividad del trabajo como acción instrumental; es decir, hace abstracción de todos aquellos elementos expresionistas y conformadores de personalidad que, por ejemplo, el joven Marx, siguiendo de cerca a Hegel y al romanticismo, había terminado por atribuir adicionalmente a la categoría de trabajo, y se centra exclusivamente en el punto de vista de la disposición instrumental —la acción racional con respecto a fines [*zweckrational*]— sobre los procesos naturales [1]:

> Por 'trabajo' o acción racional con respecto a fines entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos [2].

Naturalmente, en la medida en que Habermas no comparte la caracterización enfática de la acción del trabajo como un acontecer expresivo, pero sí el concepto elemental del trabajo social como proceso universal de la apropiación cognoscitiva de la naturaleza —un planteamiento que se remonta a la tradición de la teoría social desde Marx—, él se va a desplazar más allá del marco del marxismo clásico afirmando un segundo tipo de acción necesaria para la reproducción. En la crítica del positivismo se había puesto de manifiesto hasta qué punto el entendimiento comunicativo representaba una segunda forma de praxis social que, al igual que el trabajo, estaba indisolublemente conectada a la reproducción social de la especie; aparecía en escena como la forma de acción en cuyo marco cognitivo de orientación se enraizaban transcendentalmente las ciencias histórico-hermenéuticas. La reevaluación epistemológica de la comprensión del sentido, resultado de la crítica del positivismo, corre aquí parejas con la reevaluación teórico-social de la categoría de interacción; pues, junto con el rendimiento del conocimiento hermenéutico, tiene también que reconocerse el factor de la acción precientífica —cuya expresión metodológicamente sistemática aquél representa— frente a la reducción positivista de la praxis humana a mero hacer técnico. Habermas comprende este diferente modo de acción subyacente a la comprensión de sentido en tanto que fundamento práctico como un tipo de actividad hermenéutica gracias al cual pueden llegar a comprenderse entre sí los sujetos acerca de un sistema social de normas y, en esa misma medida, actualizarlo respecto a su validez en situaciones más específicas. En el primer plano de la definición aparece aquí en primer lugar este aspecto del seguimiento comunicativo de normas:

> Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones [3].

Con estos dos conceptos de acción comunicativa y acción instrumental estamos ya en condiciones de acceder, pues, a las condiciones elementales para una teoría de la sociedad. Tomados conjuntamente, ambos contienen las indicaciones para un concepto más general de sociedad en el que el proceso de la reproducción material aparezca dependiente de un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas sociales: el trabajo social se inserta en un marco amplio de interacción social, ya que sólo aquí los miembros de una sociedad pueden llegar a entenderse entre sí acerca de las normas obligatorias que son capaces de regular la organización de la vida social en su conjunto y, en esa medida, también el proceso de trabajo. Sobre la base de este concepto normativo de sociedad se disuelven asimismo, como ya ha podido reconocerse

por algunas alusiones, los problemas que a la hora de construir su teoría de la acción impidieron a Adorno, por un lado y a Foucault, por otro, conducir los rendimientos sus respectivos diagnósticos críticos de su tiempo a un análisis de la sociedad más convincente. La teoría de la sociedad habermasiana recupera en su planteamiento, por su parte, además del ámbito de la reproducción material desarrollada a través de las actividades instrumentales, también la dimensión comunicativa de la integración normativa, a saber, la reproducción simbólica; no ignora la existencia, en el ámbito de la praxis social, de ese elemento de consentimiento regulado normativamente desde el cual sólo pueden llegar a comprenderse el poder y la dominación como fenómenos sociales; en el concepto de «acción comunicativa», Habermas, por tanto, desplaza el proceso del entendimiento intersubjetivo en cambio a ese lugar central que había sido ocupado, en el caso de la teoría de la sociedad que se remonta a Marx, por el trabajo social y, en el caso de la teoría del poder de Nietzsche, por la lucha de actores sociales en conflicto; de paso va a ayudar, como sólo había sido capaz de hacerlo Antonio Gramsci en sus escritos, a llevar la motivación central del planteamiento de Durkheim a la tradición del marxismo crítico [4].

El concepto de interacción mediada simbólicamente define en este contexto la posición especial que el planteamiento teórico habermasiano va a ocupar dentro de la tradición de la teoría crítica de la sociedad que se remonta a Marx. En un giro estimulado por la experiencia de la hermenéutica, Habermas va a retomar las preocupaciones de las corrientes normativas y teórico-lingüísticas dentro del pensamiento sociológico [5]; mediante este movimiento, él se protege, desde el principio, contra todo posible reduccionismo orientado a interpretar la sociedad como un contexto libre de normas de acciones instrumentales o estratégicas; el entendimiento inmanente al lenguaje ordinario acerca de las normas rectoras de la acción se reconoce ahora como la dimensión que sostiene las sociedades; por primera vez en la historia del marxismo, la acción comunicativa se aborda sistemáticamente como el paradigma de lo social. Naturalmente, esta posición básica obtenida por vía epistemológica no basta aún, sin embargo, para fundamentar una concepción teórico-comunicativa de la sociedad y, de este modo, oponer a una interpretación reduccionista de la historia de la especie una alternativa más convincente, toda vez que el modelo de sociedad al que conduce la argumentación antropológico-transcendental de la crítica habermasiana del positivismo sólo proyecta una imagen grosera y un tanto simplificada, más aún, demasiado estática y pacífica, del contexto de vida social. De hecho, lo único que sabemos hasta ahora es que el desarrollo de la reproducción social ha de interpretarse como un proceso de comunicación ampliada dentro de grupos dentro del cual se organizan las tareas de la producción material sobre la base de normas reconocidas socialmente; queda, no obstante, aquí aún pendiente saber cómo puede comprenderse la dinámica interna de ese contexto práctico de acción normativamente integrado como un proceso de formación de la especie humana.

De hecho, si quiere avanzar de sus planteamientos teóricocomunicativos procedentes de su crítica del positivismo hacia una nueva comprensión de la historia de la especie, Habermas tiene que poder responder a las preguntas planteadas principalmente en relación con la construcción de una teoría de la sociedad; para esto, es de gran importancia de entrada conseguir una clarificación de la dinámica histórica de desarrollo de las sociedades. Con la ampliación categorial de la categoría de reproducción social a la dimensión del entendimiento comunicativo se presenta asimismo el movimiento histórico de las sociedades bajo una luz algo diferente; en lugar de determinarse exclusivamente por los estadios de la producción material, el desarrollo social se va a medir y regular también por las formas y contenidos de la interacción mediada simbólicamente; no son ya las consecuencias sociales de los procesos ligados al desarrollo económico, sino el plexo dinámico cristalizado entre el trabajo social y el proceso expansivo del entendimiento el que conforma ahora el fenómeno que se necesita explicar. Dentro del ámbito de este problema general que aquí se plantea, la segunda cuestión que era de extraordinaria importancia para la teoría de la sociedad desde siempre y que resulta especialmente interesante para nosotros, a saber, la del nacimiento de la dominación y, con ello, de la legitimación del poder, queda en cierto modo ya cerrada. Para Habermas este viejo problema surge en el contexto específico definido por el concepto clave de entendimiento intersubjetivo; pues con la introducción de la teoría de la

interacción, el surgimiento y el ejercicio del poder social queda representado de forma diferente que en las teorías sociales de Adorno y Foucault: como un hecho normativo; el establecimiento de la dominación se contempla ahora como un proceso que asume la forma de un acuerdo intersubjetivo acerca de normas sociales, es decir, como el desarrollo de una formación moral de consenso; de ahí tengan que analizarse e investigarse los mecanismos o factores motivacionales que son capaces de influir en los procesos intersubjetivos de acuerdo normativo de tal forma que los grupos circunstancialmente en desventaja estén dispuestos a aceptar el sistema establecido de poder y privilegios; sólo cuando este contexto queda suficientemente aclarado puede contestarse y explicarse cómo la distribución asimétrica de cargas y ventajas ha sido capaz de encontrar el nivel de acuerdo moral presupuesto por los conceptos teóricamente rectores [6].

Como es fácil de observar, un tratamiento de estos dos complejos problemáticos ya no es posible por la vía indirecta de una teoría epistemológica renovada en términos antropológicotrascendentales, sino sólo ya por el apoyo directo de una teoría de la sociedad. De ahí que encontremos las respuestas que Habermas trata de dar a estas dos cuestiones acerca del desarrollo histórico y el orden social de las sociedades en los escritos teórico-sociales reunidos en esta fase de su temprana crítica del positivismo; entre ellos, podemos destacar, sobre todo, la colección reunida bajo el título de *Ciencia y técnica como ideología*, pero también el correspondiente capítulo del libro *Conocimiento e interés* [7]. Cierto es que la reconstrucción que realiza Habermas de la teoría de la sociedad no se ve obligada a arrancar completamente de la nada: en esta dirección de un modelo teórico-comunicativo de sociedad ya apuntaban, por ejemplo, los estudios científico-sociales que acompañaban su *Habilitationschrift*, titulada *Historia y crítica de la opinión pública*, así como también desarrollados en varias de sus contribuciones a su obra *Teoría y práctica* [8].

Ya en su libro sobre la esfera pública Habermas hacía uso de una interpretación teórico-comunicativa de la realidad social. Sin embargo, aquí la tesis básica de su teoría de la sociedad toma en principio la forma implícita de una historiografía sistemática. Habermas reconstruye el giro estructural de la esfera pública burguesa como un proceso de desarrollo contradictorio y de socavamiento subsiguiente de una idea normativa. En el marco de un análisis histórico-institucional [9], él sigue la pista de ese proceso de ilustración moral por el que la burguesía emancipada aprende a comprender la necesidad práctica de una transformación de la dominación arbitraria en una acción racional; como resultado de este proceso de aprendizaje, que él trata de comprender como un proceso efectivo de comunicación entre ciudadanos reunidos bajo un espacio de discusión, Habermas va a considerar la idea liberal de una esfera pública de discusión sin coacciones [10]. Ciertamente, en contraste con esto, las estructuras de sociedad de clase burguesa, las formas organizativas del capitalismo temprano del trabajo y la dominación también fueron condiciones limitadoras de estas consecuencias. Por todo esto, por mucho que diera forma a la autocomprensión moral de la burguesía ascendente y fuera capaz de obtener la fuerza de un principio orientador de la acción, esta idea normativa sólo podía realizarse de una forma contradictoria. Habermas comprende el proceso de institucionalización de los principios normativos encarnados en el modelo liberal de esfera pública como un proceso de progreso moral limitado desde el principio; pero el potencial emancipatorio encerrado en esas ideas no puede desarrollarse institucionalmente sin obstáculos, toda vez que los presupuestos capitalistas de una desigual distribución y propiedad del poder funcionan como una limitación social contra este proceso.

Habermas sigue en su estudio [11] el rastro de este desarrollo a lo largo de la historia de la esfera pública burguesa incluso hasta el punto de llegar al estadio en el que, con la obligada construcción del Estado social y el nacimiento de los medios de masas formadores de opinión, se ven amenazadas con su posible desaparición las condiciones estructurales institucionales que habían sido en otro tiempo originariamente constitutivas para la idea normativa de una esfera pública de discusión sin coacciones. Es aquí donde la mirada distanciada del historiador va cediendo poco a poco a favor de la mirada prácticamente comprometida del teórico de la sociedad. Y es que Habermas no sólo se interesa por la exposición histórica de la línea de desarrollo de la esfera pública liberal, sino también por una posible ilustración y clarificación orientadora de la

acción acerca de los aparatos institucionales del capitalismo tardío; analiza así los peligros que, procedentes de la transformación socio-estatal del capitalismo, se ciernen sobre el principio de la esfera pública de discusión con objeto de adquirir de este modo información acerca de cómo se organizan hoy las oportunidades de una realización práctica de los ideales en otro tiempo asociados con ese modelo liberal. Al final, ese análisis histórico se termina transformando en un diagnóstico sociológico de nuestro tiempo que busca explorar los espacios de juego posibles para una repolitización de la esfera pública; en este giro irrumpe de repente un motivo político-práctico que, como se verá más tarde, impulsa en gran medida a modo de motor interno la estructura arquitectónica de la teoría de la sociedad habermasiana.

Con todo, la conexión sistemática existente entre la aproximación hermenéutica del libro a la idea de esfera pública y la tesis básica de la teoría de la sociedad aquí expuesta resulta, por ahora, difícil de advertir; puede deducirse, por ejemplo, del hecho de que, ya en su análisis histórico, Habermas va a centrar básicamente su atención en esos rendimientos sociales de la acción comunicativa que más tarde aparecerán en el marco de la reflexión epistemológica como la dimensión elemental de la socialización humana; puesto que contempla las instituciones de la esfera pública liberal como un producto de la formación de un consenso moral dentro de la burguesía, en cierto sentido ya anticipa la idea básica teórico-comunicativa que acompaña a su teoría de la sociedad; Habermas aborda la cuestión del proceso de aprendizaje intersubjetivo que conduce al principio normativo de una discusión no coactiva acerca de todos los asuntos públicos como una concreta forma histórico-empírica del tipo de práctica social que él había introducido conceptualmente como «interacción simbólicamente mediada». Ésta es la razón por la que ya en el libro acerca de la esfera pública a las ideas morales les corresponde una efectividad social que va más allá de los modelos desarrollados en la tradición de la Teoría Crítica e incluso, si nos remontamos aún más lejos, a los del materialismo histórico: Habermas comprende ahora el entendimiento intersubjetivo acerca de normas sociales como una fuerza movilizadora que es capaz de impulsar el desarrollo histórico hasta aquellos límites que habían sido respectivamente trazados por las condiciones objetivas de las relaciones objetivas cristalizadas en el trabajo y la dominación social. Con todo, la tesis en la que se afirma el conflicto históricamente construido entre el potencial emancipatorio de la acción comunicativa y las condiciones limitadoras de las formas de dominación efectivamente establecidas hasta ahora sólo se revela de forma implícita en la perspectiva bajo la que Habermas sigue el desarrollo histórico de la esfera pública burguesa; la línea de reflexión más decisiva está aún demasiado entrelazada con la exposición del proceso histórico para que aquí se pueda apreciar su fuerza universal y sea verdaderamente fructífera para una construcción de un modelo histórico de la especie.

Muy pronto, sin embargo, Habermas dará este paso en dirección a la universalización. El camino que seguirá la elaboración de su teoría social puede entenderse como un proceso de generalización paulatina de ese hecho conflictivo que había sido desarrollado en el libro acerca de la esfera pública. Habermas va a intentar tomar los procesos de desarrollo localizados a nivel temporal y espacial que él mismo había estudiado al hilo de la institucionalización contradictoria de la esfera pública burguesa como un modelo para entender la lógica que domina y controla en última instancia la dinámica del desarrollo social en general; libera el conflicto que él había podido observar anteriormente entre el proceso de formación moral de los ciudadanos en situación de comunicación recíproca y las condiciones históricamente impuestas de la sociedad de clases capitalista de su contexto históricamente definido y lo convierte, mediante un apreciable movimiento de abstracción, en la fuerza impulsora del proceso de civilización. Sin embargo, antes de que pueda adoptarse esta vía de generalización sistemática de un hecho fijado en términos históricos y, en esa medida, pueda definitivamente consumarse el paso hacia una teoría universal de la sociedad, ha de eliminarse aún una ambigüedad objetiva, ya que el curso del conflicto que había sido objeto del análisis histórico va a permitir no una, sino dos posibles direcciones de la interpretación.

Por un lado, podemos comprender el proceso práctico de formación que procede de las experiencias de la acción comunicativa como un desarrollo autónomo que aparece bajo la forma de una dimensión extraña en las relaciones establecidas de trabajo y dominación correspondientes; por otro,

podemos interpretar el mismo proceso, sin embargo, también como un desarrollo en el que no sólo intervienen de un modo inmanente las relaciones establecidas de trabajo y dominación, sino que también moldea y da forma, a su vez, a las condiciones institucionales de esas relaciones; es entonces cuando el conflicto social concernido no se desarrolla ya, como en el primer caso, entre la dinámica de desarrollo de las interacciones mediadas simbólicamente y sus correspondientes condiciones sistémicas dominantes, sino que es inherente al proceso de acción comunicativa como tal. La investigación histórica que Habermas expone aporta suficientes pruebas y demostraciones para sostener las dos posibles interpretaciones del problema; pero, dependiendo de la versión que elijamos, tendremos una distinta conexión entre el proceso de interacción social y la estructura social encontrada, entre el proceso de integración social y, finalmente, la lógica de la historia de la especie. Habermas, sin embargo, no repara suficientemente en la diferencia existente entre ambas interpretaciones cuando él trata de elaborar su teoría de la sociedad; lo que hace más bien en diferentes momentos de sus escritos, como se verá enseguida, es escoger una de las dos posibilidades de interpretación y convertirla en una propuesta de alcance más general cuyo objetivo se cifra en la explicación de la lógica del desarrollo social. Ahora bien, por esta razón surge en la teoría de la sociedad habermasiana un conflicto característico entre dos diferentes construcciones en torno a la historia de la especie; las dos parten de las mismas premisas teórico-comunicativas y desarrollan, sin embargo, diferentes concepciones acerca de la interdependencia histórica de la acción instrumental y comunicativa, del trabajo y la interacción.

El contexto teórico del cual procede la primera de las dos versiones se define por las discusiones en torno a la tesis acerca de la tecnocracia. El concepto que se resume en última instancia en esta fórmula nace en la década de los años cincuenta y sesenta como el resultado de una serie de de investigaciones sociológicas que tenían a la sazón como objeto las consecuencias políticas y sociales del progreso técnico; de las tendencias y resultados empíricos obtenidos de estos desarrollos que aquí se derivaron, autores como Schelsky, Freyer y Gehlen sacaron en sus respectivos diagnósticos la consecuencia de la existencia de una irresistible autonomización de la tecnología y, en esa misma medida, constataron la necesaria subordinación de la evolución social bajo los constreñimientos de las operaciones técnicas; contra esas tesis, cuyo marco de fondo último había quedado resumido bajo una concisa fórmula en el concepto de «tecnología», muy pronto se plantearon objeciones y dudas incluso dentro del marco teórico del movimiento estudiantil [12]; entre ellas, las reservas formuladas por el propio Habermas en sus ensayos agrupados bajo el título de *Ciencia y técnica como ideología* ocupan un lugar distinguido precisamente porque abordan dicha temática dentro de la perspectiva comprehensiva de una teoría del desarrollo social.

Desde el principio, para Habermas la llamada «tesis tecnocrática» significa un especial desafío; por un lado, básicamente en un primer momento va a adoptar la imagen que esta tesis expresa acerca de los procesos de desarrollo social en las sociedades avanzadas. Parafraseando el título de un artículo de Hans Freyer, también él observa una tendencia decisiva en el mundo actual hacia «la progresiva dominación de categorías técnicas sobre el mundo de vida de la sociedad industrial [13]. Pero, consecuentemente, con su crítica de la tesis tecnocrática Habermas también se ve obligado a alcanzar unos resultados distintos del mero rechazo del diagnóstico conservador de la época; por este camino tiene que poder conseguir acceder a los presupuestos fundamentales de un análisis crítico de la sociedad, toda vez que la «tesis tecnocrática» sólo representa, si se atiene a sus propias intuiciones empíricas, la falsa conciencia de un estado de hecho correctamente constatado; Habermas no puede, pues, poner en tela de juicio las tendencias sociales de desarrollo sobre las que se apoya, sino la interpretación sociológica que se realiza de éstas; de ahí que él tenga que entregarse a la tarea de refutar en términos crítico-ideológicos la «tesis tecnocrática» para así conseguir, por el camino de una crítica teórica inmanente —y de manera semejante a Marx en su crítica de la economía política—, acceder a una interpretación correcta de las tendencias observables de desarrollo que definen socialmente el presente.

Para una justificación y definición más ajustada del planteamiento de corte crítico-ideológico que va a elegir Habermas para llevar a cabo esta tarea, nos va a servir una argumentación nacida de la traducción a la teoría del

conocimiento de un tema sociológico. Habermas también va a contemplar la «tesis tecnocrática» desde un principio desde la perspectiva de sus propias ideas epistemológicas; ésta representa para él, por así decirlo, el complemento sociológico de la posición metodológica mantenida por el positivismo y es, en la misma medida que éste, «la falsa conciencia de una praxis correcta» [14]. En virtud de esta reflexión, Habermas no sólo fundamenta y justifica la sospecha de ideología que se ha alzado contra la «tesis tecnocrática», sino que también determina los pasos que él mismo va a dar en apoyo de esta línea de argumentación. Puesto que la «tesis tecnócrata» representa la conciencia positivista en el marco de la sociología, debe también definirse por el mismo «racionalismo menguado» que ya había atribuido al positivismo epistemológico; si anteriormente todo este planteamiento indicaba la especial generalización de los métodos de investigación de las ciencias naturales al rango de una forma exclusiva de conocimiento, en el marco del concepto de la tecnocracia este desarrollo ahora puede ser interpretado de otra forma: como objeto de una interpretación afirmativa de la tendencia orientada hacia la autonomización técnica, sólo porque no han sido correctamente consideradas otras posibilidades del proceso de racionalización social y en otras direcciones; es de este modo en el que van a quedar definidos a partir de ahora el tema y la tarea específicos de la crítica tecnocrática: Habermas tiene que ser ahora capaz de mostrar que esta teoría sociológica describe erróneamente bajo su marco conceptual los mismos procesos que a la vez describe en el presente correctamente como un desarrollo dominante de rendimientos y acciones técnicos. Para poder demostrar todo esto es necesario poner de manifiesto, como en la anterior crítica del positivismo, que también esas otras formas de conocimiento científico, por medio de cuya reconstrucción epistemológica pudo el positivismo ser criticado como un «racionalismo menguado», se insertan en procesos particulares de racionalización social y, con ello, toman forma en las instituciones sociales; pues sólo cuando es posible descubrir para las formas de conocimiento crítico o hermenéutico reprimidas por el positivismo los necesarios procesos de complementación en el desarrollo de la sociedades, cabe legítimamente afirmarse con todo derecho que la «tesis tecnocrática» brinda una imagen incompleta, es más, «menguada» de la racionalización social en la medida en que se concentra unilateralmente en el proceso de expansión de la acción técnica. Es decir, Habermas se ve obligado a sobrepasar el modelo teóricocomunicativo de sociedad que él mismo había construido en dirección a una teoría del desarrollo social correspondiente.

Este paso lo va a dar Habermas haciendo fructífera la distinción, obtenida en términos epistemológicos, de «trabajo» e «interacción» para una concepción ampliada de la racionalización social; el acicate inmediato de esta empresa lo ofrecerá la confrontación con la crítica de la técnica realizada por Marcuse, pero el punto de partida teórico de su planteamiento será, sin embargo, el concepto de racionalidad acuñado por Max Weber [15]; éste va a proporcionarle un punto de entrada al problema, toda vez que, en este plano, la cuestión que interesa a Habermas en relación con la «tesis tecnócrata» ya se anticipa aquí de una forma categorialmente diferenciada. Con la ayuda del concepto de «racionalización», Weber ya había investigado el proceso histórico de expansión del modelo de acción instrumental que en el marco ejemplar de la burocracia había sido pensado hasta el final hasta llegar a la consecuencia última de una sociedad técnicamente administrada; por tal aproximación, diciéndolo en términos harto groseros, él entendía la transformación institucional de las esferas de vida tradicionalmente definidas en dominios de acción organizados en función de una acción racional conforme a fines (o instrumental). Para Habermas, por tanto, con la mirada puesta en la «tesis tecnocrática», el problema que se va a plantear es el de cómo definir en nuevos términos el proceso de esta racionalización social si no sólo los rendimientos de la acción instrumental, sino, más allá de esto, también la praxis de la acción comunicativa han de comprenderse como elementos constitutivos para las sociedades; pues la cuestión de «[…] qué es lo que quiere decir que la forma racional de la ciencia y de la técnica, es decir, que la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines acaba constituyendo una forma de vida, una 'totalidad histórica' de un mundo de la vida […]» [16], tiene también que contestarse de una manera diferente una vez que se constata lo que constituye la dimensión necesaria del proceso de reproducción social. Habermas empieza a abordar la clarificación del problema planteando una distinción que precisamente refleja las diferencias estructurales existentes entre

el «trabajo» y la «interacción» en el plano de la acción social; con ello realiza una apuesta previa que a su vez va a recoger un presupuesto básico de una de las versiones de la reconstrucción de la historia de la especie que ya habíamos visto:

> Valiéndonos de estos dos tipos de acción podemos distinguir a los sistemas sociales según predomine en ellos la acción racional con respecto a fines o la interacción. El marco institucional de una sociedad se compone de normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas. Pero existen subsistemas, como son el sistema económico o el aparato estatal, para seguir con los ejemplos de Max Weber, en los que lo que fundamentalmente queda institucionalizado son acciones racionales con respecto a fines. En el lado opuesto, tenemos subsistemas, como son la familia o el parentesco, que ciertamente están asociados con una gran cantidad de tareas y habilidades, pero que fundamentalmente descansan en reglas morales de interacción. Por eso, a nivel analítico, quiero distinguir entre 1) el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio–cultural de la vida, y 2) los subsistemas de acción racional con respecto a fines que están insertos en ese marco [17].

Naturalmente, la distinción que aquí se nos presenta no es tan inmediata como puede aparecer a primera vista; los componentes esenciales de ambas posibilidades poseen además una prehistoria categorial en la propia obra habermasiana que no se agota en la diferenciación de estos dos tipos de acción. El concepto de mundo de vida social ya había sido utilizado por Habermas en sus primeros ensayos con objeto de poder describir mediante él el horizonte de normas articuladas en el lenguaje cotidiano que determina la autocomprensión práctica de los grupos sociales [18]; en nuestro contexto el mismo concepto, sin embargo, no define ahora ya las orientaciones normativas de acción de un grupo particular, sino los de toda una sociedad, en la medida en que éstas han tomado forma en las instituciones sociales. Consecuentemente, el concepto de mundo de vida sociocultural ya no posee un carácter hermenéutico, sino teórico-institucional; se desmarca de todo el espectro de convicciones y orientaciones normativas que existen recíprocamente en una sociedad y han terminado alcanzando validez institucional. La totalidad de estas normas institucionalizadas es comprendida por Habermas ahora como el sistema comprehensivo de una sociedad en el que, a modo de marco general, se insertan todos los restantes dominios de la acción social; en este punto él se apoya de manera manifiesta en la obra de Parsons, que definía el sistema social como un contexto funcional de instituciones en el que los valores culturalmente transmitidos habían asumido la fuerza rectora de acción de las normas válidas obligatoriamente. Al contrario de Parsons, sin embargo, Habermas deriva estas normas, de las que se compone el marco institucional de una sociedad, no de la validez incuestionable de una tradición cultural, sino del proceso de una interacción mediada simbólicamente. Ahora bien, esta decisiva diferencia queda a su vez difuminada en el momento en el que Habermas también define el conjunto total de todas las normas institucionalizadas como un «sistema»; pues la categoría de sistema no es capaz de dar una expresión apropiada al carácter interpretativo y por esta razón frágil que el proceso de producción y seguimiento de normas se conserva, sin embargo, en el modelo de la acción comunicativa.

Va ser la misma elección conceptual en el terreno de la teoría de sistemas —que asimismo posibilita que el aparato institucional de una sociedad aparezca como sistema de la acción comunicativa— la que permita a Habermas dar forma al concepto de «subsistema de la acción racional conforme a fines»; con él se quiere hacer referencia a esos ámbitos de acción social que se distinguen del meta-sistema regulado normativamente, puesto que en ellos sólo las máximas de «acción racional conforme a fines» tienen un carácter obligatorio; en la misma línea seguida por Weber, Habermas cuenta entre los sectores sociales que se deben definir por esta regulación libre de normas los dominios organizativos de la economía y de la acción estatal. El hilo teórico que sigue este planteamiento conceptual no es demasiado convincente, pero se revela como irrenunciable a la luz de la diferenciación que interesa a Habermas: como ya sucedía en el caso de la categoría de «mundo de vida social», el nuevo concepto que aquí se introduce también ya había sido anticipado en ensayos anteriores.

Ya en el contexto de su primera discusión con la hermenéutica Habermas había contrapuesto en realidad, como hemos podido comprobar, la dimensión de la tradición cultural —en la que la comprensión hermenéutica hunde sus raíces—, las relaciones de poder y dominación dentro de una sociedad como una segunda dimensión; lo que él buscaba mediante este paso era prestar atención a las condiciones sociales que el proceso hermenéutico era incapaz de

tener en cuenta por mucho que ellas deformaran e influyeran sobre el acontecer de la tradición susceptible de interpretación; en la *Lógica de las ciencias sociales*, obra que trata de retomar el hilo de la crítica de la hermenéutica y avanza en la dirección de una metodología de una sociología crítica, entran en escena esas condiciones bajo el título de «fuerzas no normativas» que penetran «en el lenguaje como meta-institución» [19]; entre ellas cuenta Habermas ahora «el sistema de dominación», así como «el sistema del trabajo social» [20]. Aunque no queda claro en este punto en qué medida las relaciones sociales de dominación y de trabajo deben poder valer como zonas libres de normas, si partimos del supuesto de que las regulaciones sociales de la organización del trabajo o de la distribución del poder no se componen manifiestamente sólo de definiciones morales neutrales de la «acción racional conforme a fines», sino también de posiciones teleológicas político-prácticas, lo cierto es que el desarrollo de la teoría de la sociedad habermasiano termina cayendo en un dualismo: el que se despliega entre ámbitos de acción normativamente regulados y ámbitos no normativos; un dualismo que obedece, como enseguida quedará claro, a una transferencia cosificadora de los dos tipos de acción, comunicativa e instrumental, a la esfera concreta de la reproducción social.

El camino que finalmente va a conducir a la construcción conceptual de los «subsistemas de la acción racional conforme a fines» también tiene que pasar por los estadios propios de la crítica de la hermenéutica ya antes bosquejados; en este modelo Habermas comprende ahora en términos positivos en el lenguaje de la teoría de sistemas precisamente lo que antes sólo había concebido de forma negativa como las condiciones no normativas del proceso comunicativo susceptible de ser abierto hermenéuticamente; aquí «no normativas» significa todos los ámbitos de acción de una sociedad cuya organización interna y praxis se definen en primer lugar por las reglas de la «acción racional conforme a fines»; estos ámbitos de acción pueden valer como «subsistemas», porque sus límites y funciones se determinan por el sistema ampliado de las normas institucionalizadas. Ahora bien, con todo, los problemas que ya se habían planteado con el concepto de «fuerzas no normativas» no quedan por ello eliminados a través de su reformulación en términos de la teoría de sistemas: más bien, lo que hacen es reaparecer bajo la forma de la pregunta de qué puede significar que existan subsistemas, como son el sistema económico o el aparato estatal «[…], en los que lo que fundamentalmente queda institucionalizado son acciones racionales con respecto a fines» [21]. La afirmación contenida en esta formulación propia de la teoría de sistemas en realidad no hace desaparecer significativamente las dificultades que plantean ideas tan confusas como la de «fuerzas no normativas». Todo esto resulta plausible sólo en el sentido de que el cumplimiento de las tareas sociales planteadas con la fuerza de coacción de la producción económica o la administración estatal siempre requiere el seguimiento de reglas orientadas a la consecución racional de metas fijadas bajo condiciones ya dadas; ahora bien, ya la forma de empleo de estas reglas «racionales conforme a fines», su transferencia organizativa a la praxis de una comunidad u organización social, exige la utilización adicional de reglas propias de la acción político-práctica [22], ya que para la aplicación social de máximas de la «acción racional conforme a fines» existe en principio un amplio espectro de alternativas que puede explicarse a partir de la indefinición práctica de esas máximas; las reglas prácticas prescriben sólo de forma incompleta el modo correspondiente de transferirse a determinadas acciones concretas. El posible espacio de juego abierto aquí por esta razón no puede quedar clausurado por un recurso repetido a consideraciones «racionales conforme a fines», sino sólo bajo la aplicación adicional de puntos de vista normativos o políticos. Cornelius Castoriadis precisamente ha mostrado ejemplarmente esto en el caso de la técnica [23]; y esto también ha quedado demostrado en el caso de las formas de organización del trabajo a partir de las investigaciones de Harry Braverman en torno al «taylorismo», que intentan desbrozar el camino a los factores políticos que influyen en la formación del trabajo social a través del concepto de *production politics* [política productiva]. [24]

Todas estas reflexiones sólo nos ofrecen una de las razones para cuestionar el recurso de hablar de las esferas del trabajo social o de la dominación política como «subsistemas de la acción racional conforme a fines». Una segunda objeción va a tener que ver con las motivaciones últimas que impulsan a Habermas a preparar él mismo el terreno sobre el que fundamentar en términos teórico-comunicativos su ciencia social. Hasta el momento esto había

significado que el proceso de reproducción social siempre estaba dirigido a una praxis comunicativa en cuyo marco se entendían los miembros de la sociedad acerca de la validez de las normas sociales; con la construcción en términos de la teoría de sistemas que nosotros estamos aquí siguiendo de momento, esta tesis fundamental queda, sin embargo, limitada en el sentido de que para ciertas esferas de acción ahora se reconoce la posibilidad de una exoneración de las funciones del entendimiento subjetivo. Ciertamente, al hablar de semejante capacidad del sistema social hay que matizar; Habermas no dice que en los dominios organizativos de la economía y el estado social la praxis social tenga lugar efectivamente sin entendimiento alguno, esto es, que se realice mediante el puro seguimiento de reglas racionales conforme a fines, sino que sólo afirma que son las reglas racionales conforme a fines las que inicialmente se «institucionalizan» en estos dominios; ahora bien, incluso esta formulación tan somera, que sólo hace referencia a la orientación de la acción impuesta de forma obligatoria en lugar de a una situación fáctica de hecho, permite, con todo, una interpretación en virtud de la cual los dominios de acción orientados racionalmente conforme a fines pueden desacoplarse de esa necesidad interna de consenso que sólo puede desarrollarse a través de los procesos de acuerdo comunicativo acerca de normas sociales; si Habermas, efectivamente, piensa de este modo, si él, por tanto, supone para un determinado tipo de esfera social de vida la posibilidad de una exoneración organizativa de los procesos de entendimiento intersubjetivo, de tal forma que aquí, en principio, las actividades de los individuos pudieran desarrollarse «sin comunicación», entonces tendrían que cuestionarse teóricamente las intuiciones de sus ensayos originarios, cuyas tesis teórico-comunicativas mostraban que no hay esfera de la vida social en la que un proceso de entendimiento intersubjetivo no esté obligado a cuidar de la conservación de un consenso aceptado normativamente acerca de las formas organizativas de la acción social. Y a la inversa: que no existe, en correspondencia, ningún lugar y ningún tiempo en el proceso vital de una sociedad en el que este consenso moral no pueda también repentinamente derrumbarse, puesto que él es continuamente objeto de renovación en los procesos de comunicación social.

Estas dos objeciones, por muy apresuradas y provisionales que parezcan formuladas, tomadas en conjunto apoyan la suposición de que Habermas se ha dejado confundir por la plausibilidad de sus propias distinciones en el terreno de la teoría de la acción en dirección a una falsa concreción del problema; las diferencias estructurales que él ha expuesto en términos conceptuales entre la acción comunicativa y la racional conforme a fines él ahora las repite en el plano del proceso de reproducción social haciendo distinciones entre esferas sociales de acuerdo con los dos tipos de acción predominante en ellas; es por ello por lo que de forma no intencionada pasa por alto la distinción analítica a favor de una diferenciación de ámbitos fenoménicos empíricos, de tal forma que al final se mantiene la ficción de una sociedad dividida en dominios de acción comunicativos y racionales conforme a fines; en lugar de preguntar por la forma de organización particular de los procesos de comunicación que los diferentes ámbitos de la acción de una sociedad contribuyen al dominio racional conforme a fines de las tareas respectivamente planteadas, aparece la idea de una dominación de tareas sociales que es por un lado comunicativa y, por otro, racional conforme a fines.

Hay que decir, sin embargo, que la sospecha que estamos aquí de momento abrigando a la luz de los textos no puede aún fundarse del todo, toda vez que Habermas aquí sólo se acerca vagamente y apenas clarifica la perspectiva teórico-sistémica en la que desemboca la construcción conceptual de los subsistemas de la acción racional conforme a fines; además, la problemática distinción entre las dos esferas de acción sólo representa una suerte de entrada terminológica a una construcción de la historia de la especie cuya función real es, por cierto, encontrar una interpretación adecuada para esas tendencias de desarrollo, ciertamente ya reconocidas por la «tesis tecnocrática», pero falsamente entendidas; el paso teórico que sigue objetivamente a la diferenciación de las dos esferas sociales se dirige justo de forma directa a este objetivo; consiste en el intento de comprender, con la ayuda de la distinción aquí obtenida, el desarrollo sociocultural, de tal forma que en él puedan apreciarse las tendencias actuales hacia la autonomización de la técnica entendida como forma unilateral de la racionalización social.

Habermas explica el esquema que debe estar a la base del desarrollo civilizatorio de la relación entre el marco institucional y los subsistemas

organizados racionalmente conforme a fines apoyándose en una versión muy concreta del materialismo histórico; aquí las fuerzas productivas son entendidas como el motor de un progreso histórico al que sólo hasta ahora retrospectivamente han podido adaptarse las relaciones de producción. Si traducimos esta «dialéctica» entre fuerzas productivas y relaciones de producción al marco conceptual abstracto que acompaña a la distinción entre las dos esferas de la acción, se termina revelando como el mecanismo del desarrollo histórico de la especie la progresiva adaptación del marco institucional a la permanente expansión de los ámbitos de acción organizados racionalmente conforme a fines:

> El modelo de la evolución sociocultural de la especie ha estado determinado desde el principio por un creciente poder de disposición técnica sobre las condiciones externas de la existencia, por un lado, y, por otro, por una adaptación más o menos pasiva del marco institucional a la extensión de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines. La acción racional con respecto a fines representa la forma de adaptación activa que distingue la autoconservación colectiva de los sujetos socializados de la conservación característica de las especies animales. Nosotros sabemos cómo someter a control las condiciones fundamentales de la vida, lo que significa: cómo acomodar culturalmente el entorno a nuestras necesidades, en lugar de limitarnos a adaptarnos nosotros a la naturaleza externa. Por el contrario, los cambios producidos en el marco institucional, en la medida en que derivan de forma inmediata o de forma mediata de nuevas tecnologías o de perfeccionamientos de estrategias (en los ámbitos de la producción, del intercambio, de la defensa, etc.) no han asumido la misma forma de adaptación activa. Por lo general esas mutaciones siguen el modelo de una adaptación pasiva. No son el resultado de una acción planificada, racional con respecto a fines y controlada por el éxito, sino producto de una evolución espontánea [25].

Como puede verse, aquí la acción racional conforme a fines aparece como ese núcleo productivo de la sociedad cuyo progresivo incremento de actividad se traduce en «nuevas tecnologías» y «estrategias mejoradas» para el control del entorno; en contraste con esto, las instituciones que regulan normativamente el intercambio social sólo se transforman hasta el momento de forma pasiva, ya que no hacen sino reproducir repetidamente los sucesivos desarrollos del sistema de acción organizado en torno a una racionalidad conforme a fines. A este concepto de historia de cuño más bien tradicional se va a agarrar Habermas, no obstante, por poco tiempo, ya que lo abandonará en el preciso momento en el que ya no conciba las transformaciones de las normas de integración social como un proceso pasivo y las explique a la luz de un proceso activo de aprendizaje ligado en última instancia a las experiencias morales de la interacción simbólicamente mediada [26]. Ahora bien, por el momento no es aún la acción comunicativa la que representa la fuerza impulsora del desarrollo social, sino más bien la acción racional conforme a fines; de hecho, el mecanismo de la historia de la especie se define de tal modo que «bajo la presión de las fuerzas productivas relativamente desarrolladas se consigue una transformación estructural del marco institucional» [27].

Partiendo de este esquema de desarrollo social general, Habermas ahora aborda bajo una nueva luz lo que Weber había analizado bajo el concepto de «racionalización social»; de este modo él de entrada se aprovecha de las ventajas que le había reportado su traducción de los conceptos fundamentales del marxismo al lenguaje de su teoría de la acción; los dos modelos conceptuales en los que él ha terminado transformando la diferencia entre «fuerzas productivas» y «relaciones de producción» se han aplicado aquí de tal forma que pueden fácilmente conectarse con la categoría de racionalización; los conceptos de acción con cuya ayuda pudieron delimitarse las diferencias existentes entre las normas institucionalizadas como sistema de la acción comunicativa y los subsistemas de la acción racional conforme a fines van a definir así no sólo formas de actividad específicas, sino también prestaciones cognoscitivas particulares; asimismo, en esa medida, las dos esferas de la acción social tienen que ser distinguidas en función de su respectiva forma de fabricación de conocimiento y, correspondientemente, de un tipo específico de «racionalidad»; el proceso cognitivo en cuyo curso crece sistemáticamente el conocimiento generado en las respectivas esferas de la acción puede así ser entendido como un proceso de «racionalización»; esto puede demostrarse sin invertir muchos esfuerzos en el caso de los «subsistemas de acción racional conforme a fines»; lo único que necesita Habermas es añadir a las definiciones de Weber su planteamiento influido por Parsons para así poder comprender el incremento producido por los rendimientos racionales conforme a fines en este dominio de la acción; el proceso y desarrollo de las fuerzas productivas del que parte el materialismo histórico ha de comprenderse en este sentido como un

proceso de racionalización que hace crecer de una forma constante el poder de control racional conforme a fines de la sociedad sobre la naturaleza externa y las relaciones intrasociales; más problemático y complejo se va a presentar, sin embargo, el intento de aplicar el concepto weberiano de racionalización a la segunda esfera de acción, esto es, a las normas institucionalizadas de una sociedad; pues con este paso Habermas se ve obligado a abandonar el terreno seguro en el que se había establecido Max Weber cuando orientaba el concepto de racionalización al criterio claramente definido de racionalidad conforme a fines y, por tanto, a adentrarse en un nuevo horizonte teórico-social.

En realidad, para poder hablar correctamente de un proceso de «racionalización» en relación con la evolución de las normas sociales, se necesita determinar primero los criterios en virtud de los cuales se pueda poner a prueba la racionalidad de esas normas y, consecuentemente, medir su posible crecimiento de racionalidad. Para Habermas la posibilidad de introducir criterios de este tipo surge como una consecuencia de las definiciones epistemológicas con cuya ayuda había caracterizado anteriormente los rendimientos cognitivos de la acción comunicativa; ciertamente, él ya no puede seguir sosteniendo la versión originaria de su epistemología, que partía de tres formas de conocimiento precientífico, sino que se tiene que apoyar en la concepción que le había ayudado a superar las dificultades que se habían revelado cuando trataba de insertar las condiciones del conocimiento emancipatorio directamente en el proceso de la interacción simbólicamente mediada [28]. Ante este telón de fondo él puede argumentar ahora en estos términos: las normas sociales tienen como función regular las relaciones sociales de los miembros de la sociedad entre sí; surgen y se reproducen en el mismo proceso de una interacción simbólicamente mediada que, por otro lado, también tienen que organizar institucionalmente; a este proceso de entendimiento comunicativo le es inherente, sin embargo, como meta última, la realización de condiciones de libertad sin dominio; y sólo lo puede conseguir en la medida en que todos los miembros de la sociedad puedan participar en él sin coacciones; de ahí que, en este contexto, en cada paso que se avanza hacia una interacción socialmente regulada, crezca también una y otra vez un conocimiento acerca de las limitaciones que existen en el presente respecto a una posible libertad sin dominación. Las normas sociales se pueden de esta forma interpretar como materializaciones institucionales de este saber producido comunicativamente; en este sentido, la medida de su racionalidad se mide por el grado en el que consigue organizar el intercambio social de una forma libre de dominación. Habermas puede por tanto concluir de aquí que «la racionalización en el ámbito del marco institucional […] sólo puede ocurrir en el medio de la interacción lingüísticamente mediada como tal, a saber, removiendo los obstáculos y restricciones de la comunicación» [29]. De esta formulación básica pueden deducirse una serie de criterios normativos que permiten medir el crecimiento de la racionalidad en las instituciones sociales, del mismo modo que el criterio de racionalidad conforme a fines permitía antes definir el crecimiento de racionalidad del sector económico y político:

> Pues una racionalización de las normas sociales vendría entonces caracterizada por un decreciente grado de rigidez (lo que a nivel de las estructuras de la personalidad elevaría la tolerancia frente a los conflictos de rol). Y también por un decreciente grado de rigidez (lo que redundaría en un incremento de las oportunidades de una autoexposición individual más adecuada en las interacciones cotidianas). Y, finalmente, por la aproximación a un tipo de controles del comportamiento que permitiera el distanciamiento con respecto a los roles y una aplicación flexible de normas bien internalizadas, pero accesibles a la reflexión. Una racionalización que tuviera su medida en los cambios producidos en estas tres dimensiones, no conduce, como ocurre en el caso de la racionalización de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, a un incremento del poder de disposición sobre los procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad; no conduce *per se* a un mejor funcionamiento de los sistemas sociales; pero dotaría a los miembros de la sociedad de oportunidades de una emancipación más amplia y de una progresiva individuación [30].

Como vemos, Habermas puede contar con una segunda dimensión de la racionalización social, porque él es capaz de brindar un criterio para el desarrollo racional de normas sociales que no se limita a contraponerse externamente a dichas normas, sino que debe ser inferido del proceso de su misma producción; la idea básica que le justifica para llevar a cabo este planteamiento surge de recurrir a ese concepto teórico-lingüístico de libertad sin coacción cuyo desarrollo y formación epistemológicos ya hemos seguido; aquí se concebía el principio ético de la comunicación libre de dominio como un objetivo último que subyacía ya desde el principio al proceso históricogenérico

de la interacción mediada simbólicamente, de tal forma que ahora puede valer como un criterio para el grado de racionalidad de las normas morales que han de regular los procesos de comunicación intrasociales en la medida en que garantizan una situación de libertad sin dominación. Desde este criterio general, los criterios detallados que Habermas ha expuesto en la cita anterior pueden deducirse como características que tienen que poseer los sujetos de acción capaces de una comunicación sin coacciones [31].

Si cabe establecer, por tanto, para el «marco institucional» de una sociedad la posibilidad de una racionalización que no se mida por el criterio del éxito racional conforme a fines, sino por el de la libertad comunicativa, ha de transformarse también la forma bajo la que Weber entendía la «racionalización social». Habermas ha de tener en cuenta, pues, la existencia de una relación recíproca entre dos procesos de racionalización; tiene que tomar en consideración la posibilidad de una capacidad de reacción del progreso técnico —es decir de la «racionalización de los sistemas raciones conforme a fines»— no simplemente sobre las relaciones vitales determinadas por la tradición, sino sobre el proceso de la racionalización comunicativa; por medio de la aplicación del esquema evolutivo que ha tomado prestado del materialismo histórico, puede por tanto suponer que el desarrollo de las relaciones de producción se cumple como un proceso de emancipación moral impulsado de forma renovada por los progresos realizados en el desarrollo de las fuerzas productivas en cualquier estado histórico. Con esta concepción de la historia de la especie se crea ya, así pues, el marco teórico que tiene que presuponer Habermas para poder desplegar su pretendida crítica de la tesis tecnocrática, habida cuenta de que mediante ella se pone de manifiesto como elemento, interno, dinámico, del proceso histórico lo que en la crítica del positivismo ya había sido expuesto en el ámbito de la lógica científica como una forma reprimida de la racionalidad humana.

Ciertamente, es el concepto de racionalización comunicativa, que asume en la teoría de la sociedad habermasiana la misma posición que en su teoría del conocimiento había ocupado la concepción de los saberes hermenéuticos y críticos, el que brinda la posibilidad de realizar una reinterpretación crítica de la tesis tecnocrática. Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea, ha de partirse antes de un decisivo presupuesto: un preciso análisis, realizado por la aplicación del nuevo marco conceptual, de las condiciones sociales y políticas generadas por las tendencias de desarrollo afirmadas por la tesis tecnocrática. A la hora de llevar a cabo este análisis, Habermas se va a apoyar en la interpretación del capitalismo formulada por Max Weber, aunque dándole un giro muy específico: el consistente en partir de la existencia de dos formas de racionalización en lugar de una sola; el tránsito a las «sociedades modernas» que Weber tenía en mente cuando hablaba en sentido estricto de «racionalización» debe interpretarse ahora como un proceso que impulsa de forma necesaria una doble adaptación del marco institucional de las sociedades premodernas a la desenfrenada dinámica capitalista de las fuerzas productivas; es decir, con el capitalismo las fuerzas productivas alcanzan un estado de desarrollo «que convierte en permanente esta expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmológicas del mundo» [32]. El establecimiento y expansión de las organizaciones racionales conforme a fines que deben asegurar y garantizar una infraestructura adaptada a un crecimiento económico acelerado, por un lado, y el remplazo de las formas tradicionales de legitimación de dominio por formas de justificación que satisfacen pretensiones secularizadas y científicas, por otro, son las dos transformaciones estructurales que el contexto de la vida social afronta desde el comienzo del capitalismo con el explosivo despliegue de las fuerzas productivas. Es por este camino por el que nace por vez primera en el curso del desarrollo sociocultural una sociedad cuyo marco institucional, «la racionalidad de los juegos lingüísticos asociados con la acción comunicativa» [33], queda amenazada por los subsistemas de la acción racional conforme a fines, esto es, la «racionalidad de las relaciones entre medios y fines» [34]. El núcleo social de la sociedad, que hasta ahora se había reproducido a través del medio de la interacción simbólica, cae bajo la presión de organizaciones «que enseñan al individuo a poder pasar en cualquier momento de un contexto de interacción a la actitud que comporta la acción racional con respecto a fines» [35].

Habermas es consistente a la hora de describir la forma de organización del

capitalismo liberal en estos términos abstractos como una relación específicamente conflictiva entre los dos modelos diferentes de racionalización social; se ve sistemáticamente estimulado, por no decir obligado por completo, en virtud de este planteamiento dualista que había fundamentado con su distinción de las dos esferas de acción, a dar este paso, hasta el punto de que, para él, los problemas teóricos ligados a ese planteamiento han de repetirse en el marco de las exigencias histórico-empíricas; por un lado, la suposición de que con el nacimiento del capitalismo «las conexiones tradicionales quedan subordinadas progresivamente a las condiciones de la racionalidad instrumental o estratégica» [36] es un hecho que no puede legitimarse como evidente, toda vez que la cotidianidad social de las clases más bajas en las sociedades precapitalistas está recorrida en gran medida por la coacción hacia una organización encaminada al dominio de la vida bajo una racionalidad conforme a fines; por otro, tampoco las instituciones sociales que prepararon las condiciones sociales para el proceso de la acumulación social —el hecho educativo, el sistema comercial, las instituciones legales o la burocracia estatal — pueden contemplarse, en el modo en el que Habermas supone, como instancias normativas neutrales que operan de una forma puramente racional conforme a fines, en la medida en que, más allá de sus tareas específicas, han de desarrollar funciones de control así como funciones de socialización moral; estas instituciones no exclusivamente confrontan a las poblaciones con la «racionalidad de relaciones entre medios y fines», sino también con nuevas máximas de comportamiento cultural, moral y corporal, dado que en ellas, junto a los fines de la acción orientada al éxito, también se han institucionalizado determinadas normas de la acción comunicativa. Contemplado desde este punto de vista, el aspecto problemático existente en la descripción habermasiana de los principios estructurales del capitalismo no reside tanto en determinados elementos teóricos en particular o en el alto grado de abstracción que utiliza como en el corte general que introduce: mediante este corte, la totalidad social organizada intersubjetivamente se descompone hasta tal punto en una mitad comunicativa y otra racional conforme a fines que el nacimiento del capitalismo tiene que ser concebido como la irrupción de principios instrumentales en un mundo de vida hasta ese momento organizado comunicativamente.

Ahora bien, esta descripción estructural representa sólo la precondición teórica de un análisis teórico-comunicativo ampliado del fenómeno que a Habermas realmente le interesa: la tendencia, introducida en el capitalismo tardío, hacia la autonomización de la tecnología, una tendencia interpretada unilateralmente por la tesis tecnocrática. Habermas va a tomar aquí como referencia dos procesos de desarrollo que han conducido de la forma organizativa liberal del capitalismo a un estadio más avanzado del capitalismo tardío y, en esa medida, a esas transformaciones institucionales que, en un cierto sentido, han permitido que la tecnología haya adquirido un papel dominante; apoya esta idea en las reflexiones con las que él, en el marco de sus primeras interpretaciones del marxismo, ya había tratado de explicar el giro estructural del capitalismo [37].

Por un lado, y del mismo modo que ya hiciera Pollock, Habermas parte del hecho de un incremento del intervencionismo estatal: bajo la presión de evitar posibles crisis económicas, el Estado capitalista, cuyas funciones se habían podido limitar originariamente al aseguramiento de los prerrequisitos legales y sociales del proceso de producción, ha tenido que ampliar hasta tal punto sus actividades que en la actualidad está en disposición de conducir directamente el curso de las crisis económicas con los medios de la política social y económica; en virtud de este paso, sin embargo, el marco institucional se repolitiza de nuevo bajo las condiciones de un capitalismo liberal que por vez primera se organiza autónomamente, en la medida en que el intercambio de bienes y de fuerzas de trabajo se regula por el mercado. Esta repolitización de la esfera social tiene desastrosas consecuencias para la construcción ideológica bajo la cual el capitalismo se justifica en su primera fase; la ideología del libre intercambio que había legitimado el sistema de dominación capitalista por la racionalidad del mercado tiene necesariamente que derrumbarse en el momento en el que el Estado, ante los ojos de todos, interviene en el proceso económico desarrollando medidas de protección; sin embargo, el otro proceso de desarrollo del que parte Habermas trata de compensar, en cambio, esa crisis de legitimación que amenaza al capitalismo tardío. Junto con Marcuse, Habermas apunta aquí como una segunda tendencia de las sociedades tardocapitalistas el

progresivo papel de la técnica como nueva ideología: con la cientifización de la producción industrial desde finales del siglo diecinueve el progreso técnico ha ganado tal peso en el conjunto de la reproducción social que hoy las decisiones del sector estatal pueden justificarse haciendo referencia a su legalidad inmanente. La ideología tecnocrática que se expresa en esta nueva forma de legitimación política produce la apariencia de progreso en la sociedad y se determina en última instancia por la fuerza de los hechos; su función genuina reside en «[…] que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico» [38].

Tomados conjuntamente, los dos procesos de desarrollo que pueden ser atribuidos al capitalismo tardío nos ofrecen la imagen de una doble amenaza para la praxis comunicativa: no sólo a causa de la transformación formal del aparato estatal por la cual la acción política se orienta a «la solución de cuestiones técnicas» en lugar de a «la realización de metas prácticas» [39], sino también por el cambio cultural de conciencia que permite que el desarrollo de la sociedad se desmarque del marco de referencia de la acción guiada normativamente, entra en acción un proceso que progresivamente comienza a desertizar la esfera de lo social, esto es, del entendimiento comunicativo. Puesto que la tesis tecnocrática expresa afirmativamente este desarrollo que, por otra parte, pone en riesgo la esfera de lo social como la falsa interpretación de una tendencia, sin embargo, percibida correctamente, puede decirse que se convierte en la ideología dominante de la época:

> Ciertamente, esta intención tecnocrática no está realizada en ninguna parte ni tan siquiera en sus primeros pasos, pero por un lado sirve como ideología para una política dirigida a la resolución de tareas técnicas que pone entre paréntesis las cuestiones prácticas y, por otro, responde en cualquier caso a ciertas tendencias evolutivas que pueden llevar a una lenta erosión de lo que hemos llamado marco institucional. El dominio manifiesto de un Estado autoritario se ve remplazado por las coacciones manipulativas de una administración técnico–operativa. La implantación moral de un orden sancionado, y con ello de la acción comunicativa, que se orienta de conformidad con un sentido articulado lingüísticamente y que presupone la interiorización de normas, se ve disuelta, cada vez con más amplitud, por formas de comportamiento condicionado, mientras que las grandes organizaciones como tales se presentan cada vez más con la estructura de la acción racional con respecto a fines. Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control del comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas [40].

Consideradas desde este punto de vista, las tendencias de desarrollo que la tesis tecnocrática ayuda a exponer de una forma ideológica se presentan no meramente como un peligro para una forma específica de sociedad, sino como una seria perturbación de todo el proceso de formación histórica de la especie; con la disolución del marco institucional, el proceso de entendimiento comunicativo sobre cuya existencia la reproducción social se basa constitutivamente desde el principio queda amenazado con la posibilidad de su destrucción; las sociedades se reproducen, como hemos podido ver, en conexión con un proceso de entendimiento intersubjetivo mediado por normas sociales; en el momento histórico en el que el proceso de racionalización comunicativa aquí desplegado empieza a ser absorbido en cierta medida por «los sistemas de acción racional conforme a fines», de tal forma que en la experiencia consciente del tiempo existe la amenaza de la desaparición completa de la «diferencia entre praxis y técnica» [41], el proceso de formación de la especie queda en general destruido. De ahí que, en esta situación, sea tarea de la Teoría Crítica de la sociedad «sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie que se constituye a sí misma»:

> La nueva ideología [tecnocrática, A. H.] viola […] un interés que es inherente a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: al lenguaje, o más exactamente, a una forma de socialización e individuación determinadas por la comunicación en el medio del lenguaje ordinario. Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica. La reflexión que está exigiendo esta nueva ideología tiene que remontarse por detrás de un interés de clase determinado históricamente y sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie que se constituye a sí misma [42].

Hemos seguido los pasos de la argumentación habermasiana hasta llegar a este lugar programático, porque desde esta perspectiva cabe acceder a una visión más completa de esa concepción de la historia de la especie que está a la base de su crítica de la tesis tecnocrática; consecuentemente, también

encontramos aquí una primera respuesta a la pregunta que antes se planteaba acerca de cómo se puede comprender el curso fáctico del desarrollo sociocultural como un proceso de formación distorsionado de tal forma que aquí la Teoría Crítica de la sociedad pueda emerger frente a esta situación asumiendo una misma metodológica parecida a la que el psicoanálisis desempeña frente al proceso de formación individual. En este contexto, el conflicto fundamental de la historia de la especie —un elemento que, asimismo, representa la causa última de esta «distorsión»— no es otro que el creciente desequilibrio existente entre los procesos de racionalización asentados en las diferentes esferas de la acción; la experiencia que subyace, como motivación práctica, a una construcción de la historia de la especie de este tipo se encuentra vinculada a esta misma percepción de la actualidad que también ha quedado determinada, aunque con intenciones opuestas, por la tesis tecnocrática.

Habermas desarrolla la concepción teórica que estamos considerando por el momento no sólo con el objetivo de realizar una crítica de la tesis tecnocrática; también se deja influir por el diagnóstico histórico de ésta hasta el punto de que también aprecia en el fenómeno de la autonomización de la técnica la tendencia de desarrollo dominante en el mundo actual. Evidentemente, él, no obstante, no asume sencillamente este proceso, como ya ha sido puesto de manifiesto, dentro de un contexto no problemático, sino que lo incluye en el marco de referencia teórico-comunicativo que él mismo ya había elaborado por la vía de una antropología del conocimiento: aquí, pues, se plantea el mismo proceso que la tesis tecnocrática describe en términos positivos como un desarrollo de desertización de las relaciones vitales constituidas comunicativamente por medio de acciones racionales determinadas conforme a fines, a través, en suma, de una situación de «dominio tecnológico progresivo». La teoría habermasiana, de hecho, está tan influida por esta experiencia que, frente a ella, todos los restantes fenómenos de crisis y problemas de la actualidad sólo quedan enmarcados a la luz de este trasfondo; ahora bien, como es natural, éste no es un hecho tan evidente si partimos del hecho de que la Teoría Crítica de la sociedad también puede obedecer desde el plano teórico a otras motivaciones básicas, así como responder a otros fenómenos actuales de crisis. Para Habermas, sin embargo, es esta experiencia de autonomización de la técnica tan determinante que también provoca que los conceptos fundamentales de su construcción de la historia de la especie se orienten a la tarea de una explicación y una crítica de esta *única* tendencia de desarrollo; él así considera la historia de la especie como un proceso de formación que se realiza en las dos dimensiones de la racionalización social: mientras que en los subsistemas de acción racional conforme a fines, en los que se organizan las tareas del trabajo social y la administración política, la especie se sigue desarrollando mediante la acumulación de saberes técnicos y estratégicos, dentro del marco institucional, en el que se reproducen las normas socialmente integradoras, también ésta sigue su proceso de formación liberándose de las coacciones que impiden u obstaculizan la comunicación. Aquí el concepto de «marco» que Habermas utiliza para las instituciones sociales pone de manifiesto con toda claridad en qué medida se constituye la situación de partida sociocultural de la especie: la racionalización de la acción racional conforme a fines tiene aún lugar en principio bajo la directiva de esas normas sociales que regulan en términos generales el intercambio social; pero en la medida en que la formación de las fuerzas técnicas de producción, a partir de este momento, es impulsada activamente por la especie, ella siempre realiza, por así decirlo, a renglón seguido, el proceso de racionalización comunicativa sólo de forma pasiva; de ahí que la lógica de la historia de la especie se pueda comprender en los términos de un proceso que otorga progresivamente cada vez más importancia a las dos esferas de la acción social; es decir, cuanto más se extiende el progreso técnico-científico, no sólo más se incrementan sus rendimientos, sino que más se amplía paulatinamente también el perímetro de los subsistemas de la acción racional conforme a fines; y en esa misma relación se encoge el marco institucional, puesto que cada vez más acciones caen incesantemente bajo el principio de organización de la racionalidad conforme a fines. Asimismo, con las transformaciones culturales que tienen lugar en el tránsito del capitalismo liberal al tardío, este proceso se agudiza hasta llegar a una crisis social peligrosa, pues a partir de ese momento la forma de dominación política y el tipo de su justificación ideológica, esa combinación de política administrativa de gobierno e ideología tecnocrática, permiten olvidar

esa distinción elemental que antaño existía entre la praxis comunicativa y la acción técnica. A la vista de una situación de crisis semejante, la tarea de una Teoría Crítica de la sociedad pasa por llevar en general de nuevo a conciencia esa dimensión propia de racionalización comunicativa que ha quedado sepultada; pues sólo los progresos desarrollados en este segundo nivel —esto es, «la eliminación adicional de los obstáculos que han impedido llevar a cabo la comunicación»— pueden superar los peligros nacidos con dicha autonomización tecnológica, en la medida en que aquí se posibilita «una discusión pública sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadores de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines» [43].

En este contexto, los procesos de dominación social —en realidad, el problema de la formación social del poder en líneas generales— son secundarios para la construcción de la historia de la especie que desemboca en esta conclusión práctica; es cierto que aquí se piensa el marco institucional como un sistema de dominio social formado normativamente; es decir, como un estadio específico dentro de la superación de las limitaciones de una comunicación posible; sin embargo, el poder o dominio que actúan como elementos perturbadores dentro del proceso de formación de la especie no surgen del poder de control de ciertos grupos socialmente privilegiados, sino más bien de la presión adaptativa que las organizaciones reguladas por una racionalidad conforme a fines practican socialmente. En esta medida el conflicto fundamental que caracteriza al desarrollo sociocultural no está situado dentro del proceso del entendimiento social en los términos de una oposición entre grupos o clases sociales, sino que más bien se organiza en el espacio de tensiones existente entre las esferas de acción instrumental y comunicativa; el movimiento que despliega históricamente este conflicto fundamental no pasa, pues, por la lucha entre grupos y clases sociales; se pone en funcionamiento como un proceso de racionalización que, superando la categoría de clase, permite la existencia desde un principio de acciones racionales conforme a fines desde un marco de normas intersubjetivamente válidas y que finalmente, como sistema, actúa de forma destructiva sobre las relaciones de interacción desarrolladas moralmente existentes en otro nivel.

No existe, pues, ninguna conexión interna, sino meramente externa entre estos dos procesos de racionalización en cuyo enfrentamiento creciente, por tanto, se incardina el conflicto fundamental existente a lo largo de la historia de la especie: ni los procesos de comunicación social influyen sobre sus respectivos estadios de desarrollo ni las organizaciones racionales conforme a fines, desde su estadio de racionalización correspondiente, reaccionan sobre las formaciones de entendimiento social más que de modo destructivo; aunque es verdad que el crecimiento del saber técnico ha de impulsar de continuo el proceso de racionalización comunicativa en cualquier estadio del desarrollo social, en el marco de la historia de la especie las categorías de «trabajo» e «interacción» no se entrecruzan en absoluto; de hecho, como ya hemos visto, Habermas, al cosificar la diferencia existente entre las dos esferas de acción social y al depender inconscientemente, en el ámbito del diagnóstico de la época, de la tesis tecnocrática, se ve impedido a introducir en un nivel conceptual básico una concepción distinta orientada a la interdependencia de las dos formas de acción; a esta concepción alternativa habría podido acceder, en cambio, si hubiera seguido, de forma más consecuente, una de las posibilidades interpretativas que él mismo había barajado, y hubiera entendido la interacción social también como una *lucha* de grupos sociales por la *forma de organización* de la acción racional conforme a fines; el planteamiento correspondiente a esta segunda versión reconstructiva de la historia de la especie puede encontrarse precisamente en la interpretación de Marx que aparece en la investigación desarrollada en *Conocimiento e interés*; esta concepción alternativa, ciertamente, no se desarrolla más que en un nivel embrionario, pero perfila muy bien los contornos generales de una posibilidad de teoría social que Habermas podía haber tenido en cuenta partiendo de sus mismas premisas teórico-comunicativas.

El marco de referencia que servía a la primera concepción con la que Habermas trataba de comprender la lógica de la historia de la especie lo proporcionaba la dialéctica marxista entre fuerzas productivas y relaciones de producción; ahora bien, este modelo histórico más bien mecanicista guardaba contradicciones, dentro de la propia teoría marxiana, con otro posible

planteamiento que, en lugar de partir de un mecanismo de desarrollo supraindividual, lo hacía desde la propia dinámica de la lucha de clases; en el lugar que en el primer modelo ocupaba el proceso paulatino de adaptación de las relaciones de producción al desarrollo de las fuerzas productivas aparece aquí la acción de lucha de las clases sociales como el hecho fundamental que ha de explicar la reproducción y la regeneración de las sociedades [44]. Es este modelo alternativo de interpretación, que en realidad Marx sólo había utilizado consecuentemente en sus investigaciones históricas, el que ahora va a permitir la posibilidad de una segunda concepción dentro de la teoría habermasiana; en ella se llevará a cabo la tentativa de reconstruir la lógica del desarrollo histórico de la especie desde el punto de vista de la dinámica moral que subyace a la lucha de las clases sociales. El marco conceptual que sirve aquí de apoyo a Habermas se deriva también ahora de nuevo de la distinción que en el ámbito de la teoría de la acción se realiza entre «trabajo» e «interacción», así como de la correspondiente diferencia existente entre sus dos formas de racionalidad; pero el planteamiento particular del que parte esta vez la construcción teórica de la historia de la especie se fundamenta en la tesis de que la interacción social, bajo las condiciones de las relaciones de clase, toma la forma de una lucha social.

Habermas comienza aquí de nuevo intentando poner de relieve el significado social de la acción comunicativa. La explicación de esta afirmación general se vincula ahora, sin embargo, con la respuesta a una pregunta adicional, la de cómo se constituye ese proceso de entendimiento intersubjetivo «[…] si el marco institucional no somete a todos los miembros de la sociedad a las mismas represiones» [45]. Con el hecho de la formación de las clases sociales, surgida por el problema de la división del trabajo en el desarrollo sociocultural, el sujeto genérico —sujeto del que hasta ahora sólo se hablaba en singular— va a perder su unidad ficticia: aunque «[…] en principio, todos los miembros de la sociedad viven bajo el mismo nivel de dominación de la naturaleza posibilitado por el saber técnico disponible» [46], en realidad están distribuidos de forma desigual por las cargas del trabajo y las desventajas sociales; sin embargo, los sujetos divididos en clases sociales no se pueden haber puesto de acuerdo bajo la forma de un proceso de entendimiento pacífico sobre la base de unas normas sociales que regulan asimétricamente de entrada el intercambio social; de ahí que, en la medida en que los sujetos sociales se benefician desigualmente de las normas institucionalizadas, la acción comunicativa se vea obligada más bien a impulsar, mediante una actitud de oposición práctica, la contraposición entre las clases sociales; el proceso de entendimiento social bajo las condiciones de la sociedad de clases, por consiguiente, como dice Habermas, «[…] está mediado, bien bajo una fuerza de integración, bien por una rivalidad recíproca manifiesta, por la interacción de las subjetividades de clase» [47].

Bajo este punto de vista, el hecho de la lucha social que Foucault no sólo había introducido incondicionalmente como el fenómeno fundamental de las relaciones sociales, sino que había convertido además en la base conceptual de su teoría del poder, pasa ahora a ser percibido como una forma distorsionada de entendimiento intersubjetivo [48]: bajo las condiciones planteadas por la división desigual de las cargas y privilegios, la acción comunicativa asume la forma de una lucha que los sujetos participantes entablan sobre los modos de organizar en común su praxis; de ahí que esta lucha social no adopte sencillamente la figura de una confrontación estratégica por la consecución de un determinado «bien»; el objeto por el que se inicia el combate es ya siempre una norma institucionalizada, de tal forma que la lucha tiene lugar como una confrontación práctica por la legitimidad de las normas ya válidas y la introducción de nuevas normas sociales; ahora bien, si las reglas normativas que soportan el intercambio social se desarrollan conforme al nivel de lucha moral que se pone en práctica entre las clases sociales, entonces nos vemos obligados a corregir la comprensión del proceso de formación de la especie que habíamos seguido hasta ahora; esto es, tenemos a la fuerza que concebir la transformación del marco institucional, es decir, lo que hemos hasta ahora conocido como «racionalización comunicativa», como un movimiento de la lucha de clases, como un proceso de sometimiento y liberación.

La construcción conceptual en la que se expone esta idea de la lucha de clases como forma de una comunicación socialmente distorsionada permite mostrar todo el proceso de formación e institucionalización de las normas sociales bajo una nueva luz; si en la primera versión que hemos mencionado

este proceso era entendido en términos abstractos como un tipo de progreso en aprendizaje moral que realizaba la especie humana en su conjunto, este mismo proceso se contempla ahora como un desarrollo de formación que se cumple entre dos grupos sociales bajo la forma de un combate o disputa por los principios de legitimidad de las normas sociales; de ahí que en este contexto no sea ya el saber universal de las condiciones de una comunicación libre de dominio, sino el conocimiento concreto del dominio padecido y la injusticia experimentada los factores que ahora van a servir para despertar la comprensión de las limitaciones de una determinada interacción social; y el camino que va a conducir a la institucionalización de las normas justificadas será allanado por las luchas prácticas de los grupos sociales y no ya de manera exclusiva por el entendimiento lingüístico. Para poder elevarnos, en verdad, de tales definiciones provisionales a una nueva concepción de la lógica histórica de la especie, se va a necesitar primero una reconstrucción sucesiva de la dinámica última que subyace al proceso de formación moral de la lucha de clases como un modelo de desarrollo universal; para llevar a cabo este objetivo, Habermas aquí se va a servir del modelo hegeliano de la «dialéctica de la eticidad» [49] [*Sittlichkeit*]; en ella se describe precisamente el curso formativo que conduce al establecimiento de relaciones éticas como un proceso intersubjetivo que arranca con la destrucción unilateral de las condiciones recíprocas de comunicación; prosigue, en un segundo movimiento, con la resistencia práctica del sujeto moralmente dañado; y termina, finalmente, en la renovación comunicativa de una situación de reconocimiento recíproco. Puesto que Habermas, como ya se ha apuntado, interpreta, sin embargo, el nacimiento de las clases sociales como una «desfiguración de las relaciones dialógicas» [50], esto es, como una destrucción institucional de las condiciones de reconocimiento recíproco, puede ahora concebir la lucha de clases que entra en acción como consecuencia de esta violación moral del mismo modo que un movimiento dialéctico de la eticidad; el conflicto práctico se desarrolla pasando por los mismos estadios de formación moral que Hegel había determinado para el proceso de destrucción y restablecimiento de una comunidad ética.

> Aquellos que establecen una dominación semejante [esto es, más allá de la medida socialmente necesaria, A. H.] y defienden posiciones de dominación de este tipo son los que ponen en movimiento la causalidad del destino, dividen la sociedad en clases sociales, reprimen intereses justificados, provocan las reacciones de la vida reprimida y encuentran, al fin, en la revolución su justo destino. La clase revolucionaria les obliga a reconocerse en ella y a superas de ese modo la alienación de la existencia de ambas clases. Mientras la coacción de la naturaleza sigue subsistiendo en forma de escasez económica, toda clase revolucionaria, tras su victoria, será incitada a la 'injusticia', es decir, a establecer una nueva dominación de clase. Por eso 'la dialéctica de la eticidad' debe repetirse hasta que el anatema materialista, que pende sobre la reproducción de la vida social, la maldición bíblica del trabajo necesario, sea roto por la tecnología [51].

Al mismo tiempo, este pasaje ayuda a dar una respuesta a la pregunta de cómo se presenta el desarrollo de la historia de la especie dentro de un marco de referencia modificado; el movimiento dialéctico de represión y restablecimiento de la comunicación que descansa sobre el paradigma del reconocimiento recíproco define el marco general en virtud del cual se sigue desarrollando continuamente la historia de la especie en cualquier estadio establecido de organización social: inicialmente, las relaciones de desigualdad que nacen con la formación de las clases sociales permiten que la clase sometida llegue a tener conciencia del desgarro experimentado en la situación de interacción social; en las confrontaciones prácticas que aquí irrumpen, las partes enemigas luchan por normas que en última instancia determinan institucionalmente la organización de la producción y, en esa medida, la distribución de las oportunidades de vida; sólo llegan finalmente a su fin esas luchas sociales cuando la clase dominante, sea bajo la fuerza de la violencia o por pura comprensión, reconoce en la clase sometida el interlocutor dialógico alienado y da su visto bueno a una organización institucional de la sociedad bajo la cual se restablezcan finalmente de entrada las condiciones de reconocimiento recíproco en un nivel de desarrollo ya justificado. Ahora bien, mientras el sistema institucional nuevamente negociado siga prescribiendo normativamente una distribución desigual de las cargas y los privilegios, también seguirá reapareciendo la lucha de clases por el reconocimiento social; es en esa medida en la que la historia de la especie se desarrolla como una dialéctica en la que el antagonismo de clases avanza progresivamente mediante sucesivos estadios de formación moral. Este proceso de formación intersubjetivo de las

clases sociales se vincula con la situación de desarrollo de las fuerzas productivas de tal forma que la dominación de una clase sólo puede medirse por las posibilidades económicas que correspondientemente se ofrecen por el beneficio social total de la producción económica:

> Por esta razón, la destrucción relativa de la relación ética se mide sólo por la diferencia entre el grado efectivo de la represión exigida institucionalmente y el grado de represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas. Esta diferencia es la medida de la dominación que es objetivamente superflua [52].

De estas reflexiones especulativas se siguen dos consecuencias para la construcción de un modelo histórico de la especie: por un lado, con la reinterpretación materialista del modelo de formación hegeliano basado en un conflicto básico que impulsa y a la vez impide el proceso y desarrollo de la especie, el modelo se desplazará y extenderá al proceso de entendimiento intersubjetivo; siguiendo en cierto modo una determinada tradición del marxismo que se remonta a Gramsci y Sorel, en la que la lucha de clases es concebida como una lucha social por los valores y normas integradores de una sociedad, o, lo que es lo mismo, como una confrontación moral, Habermas también va a reconstruir ahora la historia de la especie a la luz de la dinámica de una lucha de las clases sociales interpretada a la luz de un conflicto moral; él comprenderá, en virtud de una cierta interpretación de Marx, la escisión de la sociedad en clases sociales como una distorsión fijada institucionalmente de la interacción lingüística; con esta distorsión de la comunicación social, que encuentra expresión visible en la distribución desigual de las oportunidades de vida, pero que tiene su origen institucional en la distribución asimismo desigual del ejercicio del poder, emerge un proceso de reflexión mediante el cual la clase sometida puede experimentar las distorsiones comunicativas como injusticias e impulsar una resistencia práctica frente a ellas; es este proceso circular de sometimiento de sometimiento al poder y restablecimiento práctico del entendimiento social del que se partirá entonces para reconstruir la lógica histórica de la especie: el conflicto fundamental del desarrollo sociocultural existe dentro del propio proceso de la acción comunicativa como una oposición entre las clases sociales provocada por la dominación social; este conflicto siempre conduce el proceso de desarrollo más allá de cualquier estadio establecido de interacción regulada institucionalmente.

Por otro lado, si hacemos caso a las consideraciones que hemos seguido hasta aquí, advertimos que no sólo se modifica la construcción histórica de la especie, sino también el marco de referencia teórico-social en el que ésta se inserta. Habermas ya no analiza la sociedad como un sistema de acción dividido entre una esfera racional conforme a fines y otra esfera comunicativa; en el lugar que antes hasta ahora ocupaba este dualismo supuestamente deudor de la teoría de sistemas, ahora aparece la imagen de una sociedad diferenciada en clases sociales y grupos. La perspectiva bajo la cual se consideraba el orden social se transforma de plano: lo que ahora representa el modelo según el cual debe pensarse la integración de las sociedades ya no es la inserción de las organizaciones racionales conforme a fines en un marco de reproducción comunicativo de normas institucionalizadas, sino la relación mediada institucionalmente de las clases integradas desde el punto de vista moral. Por esta razón la interacción social que se practicaba entre los grupos sociales bajo las diferentes formas de entendimiento o en las formas distorsionadas de la lucha se transforma en un mecanismo de acción más amplio que regula la organización institucional de todos los ámbitos sociales funcionales; el resultado de «la lucha de clases» —así se expresa en el contexto de las reflexiones que aquí estamos analizando— queda «sedimentado» en la «forma social» [53] correspondiente. Aunque Habermas no saca expresamente esta conclusión, resulta una consecuencia bastante obvia de su argumentación: si el modo de organización de la praxis social en su conjunto se concibe como el producto temporal de un proceso de interacción en el que las clases sociales han introducido sus diferentes orientaciones y valoraciones de la acción, la idea teórica que subyace al concepto de «subsistemas de la acción racional conforme a fines» sencillamente se desploma; las formas institucionales en las que se organizan el trabajo social o la administración política tienen entonces que comprenderse como las correspondientes materializaciones de una formación de consenso moral alcanzado por los grupos sociales tanto en su interacción como también en su (siempre constante) compromiso. Dicho de otro modo: esas organizaciones que aparentemente son «racionales conforme a

fines» se determinan mutuamente mediante puntos de vista práctico-morales que han de entenderse como resultados de la acción comunicativa.

Ciertamente, si Habermas termina concibiendo el problema del orden social de esta forma transformada, tiene que hacer uso de un presupuesto categorial que en la argumentación anterior ya estaba de algún modo presente, pero que no era del todo compatible con el marco conceptual hasta ahora desarrollado: con la interpretación de la lucha de clases como una forma distorsionada del entendimiento social se vincula conceptualmente la necesidad de reconocer la existencia de actores colectivos y no ya sólo individuales como portadores de la acción comunicativa; hasta el momento, sólo era un supuesto implícito de la teoría de la acción habermasiana el hecho de que, en principio, sólo fueran los individuos los que se entendieran recíprocamente en sus interacciones acerca de las interpretaciones de sus respectivas situaciones y que se pusieran de acuerdo entre sí sobre sus intereses. Con todo, la lucha social por la legitimidad de normas justificadas representa indudablemente una forma de interacción que se realiza no sólo entre sujetos particulares, sino también entre grupos sociales; en confrontaciones sociales, de las que podemos encontrar suficientes ejemplos en situaciones de negociación, en huelgas y boicots o en situaciones de desobediencia silenciosa o de abierta lucha, se pone de manifiesto con toda claridad en qué medida tanto los grupos organizados como los no organizados pueden relacionarse entre sí comunicativamente; los miembros de estos grupos además comparten muchos valores y orientaciones de acción con otros y son capaces de acción colectiva; de ahí que, por tanto, puedan aparecer como actores.

Esta ampliación categorial de la teoría de la acción, sin embargo, va a conducir a conocidos malentendidos; estos van a surgir en el momento en el que las unidades supraindividuales se expliquen difusamente como sujetos y se presenten como portadores de funciones cognitivas o prácticas: los grupos sociales (o también las figuras institucionales) se presentan entonces de la misma forma que entidades homogéneamente aptas para pensar y actuar, un modo de comprensión que sólo tiene sentido para los sujetos individuales. Habermas tampoco puede evitar caer en los errores asociados con una idea de este tenor cuando él interpreta la lucha de clases en términos de la filosofía de la historia como un proceso de reflexión de las clases sociales [54]; este rasgo problemático, sin embargo, no afecta necesariamente al modelo teórico-social que él desarrolla con su interpretación de la lucha social como una forma distorsionada de entendimiento. Como ya se ha apuntado antes, tan pronto como la identidad de los grupos o clases sociales se reconstruye a partir de la relación de la intersubjetividad de los sujetos que se comunican recíprocamente, no puede sino desmoronarse la necesidad conceptual filosófico-histórica que subyace a la argumentación: esos actores colectivos que se relacionan comunicativamente entre sí no pueden ser comprendidos entonces como macrosujetos, sino más bien como grupos sociales cuya identidad colectiva no es más que el producto frágil y siempre amenazado de un proceso de socialización que se desarrolla entre los individuos; algunos posibles estímulos para un concepto de este tipo pueden encontrarse en teorías tan diferentes como, por ejemplo, el estructuralismo genético de Lucien Goldmann, la sociología de la ciencia de Karl Mannheim o la sociología de la cultura británica, cuyo planteamiento siempre ha entendido la formación de identidad de los grupos sociales como un proceso de elaboración comunicativa de experiencias específicas de clase [55].

El propio Habermas, tal y como revela su uso del concepto de clase, influido por la filosofía de la conciencia, ni explica teóricamente ni, menos aún, reflexiona en términos categoriales de forma suficiente acerca de todas estas conclusiones sociológicas que pueden deducirse de su interpretación de la obra marxiana. Ahora bien, bastan apenas algunas indicaciones para reconocer al menos ciertos rasgos generales de un segundo modelo histórico de la especie en el que los conceptos básicos de la teoría de la comunicación se introducen de una forma distinta de la de ese planteamiento marcado por la crítica de la tesis tecnocrática. Las dos versiones que aquí hemos recorrido ponen de manifiesto las posibles alternativas que justo se plantean en el punto de transformación del planteamiento en torno a la teoría de la acción al de una teoría de la sociedad. En la primera, Habermas va a tomar los dos conceptos básicos de la acción comunicativa y la racional conforme a fines como indicadores de diferentes formas de organización de los ámbitos de acción social; él contrastará la esfera comunicativamente reproducida de las normas

institucionalizadas y las esferas de acción racional conforme a fines de tal forma que podrá analizar el desarrollo histórico de la especie como un proceso de dos vías dentro de la racionalización social; él entonces podrá comprender la creciente desigualdad existente entre estos dos procesos de racionalización que transcurren independientes entre sí como el conflicto fundamental de la historia de la especie; la Teoría Crítica de la sociedad se convertirá, así pues, en la crítica del poder adquirido por los sistemas de acción organizados racionalmente conforme a fines que quedan exentos de control comunicativo y han logrado autonomizarse frente a todo posible entendimiento social.

En la segunda versión del asunto relativo a la historia de la especie, Habermas, en cambio, va a tomar el concepto de acción comunicativa como indicador del mecanismo de acción por el cual se regula la organización de *todos* los ámbitos de acción sociales: aquí el desarrollo de la historia de la especie se lleva a cabo como una interacción entre grupos integrados comunicativamente en la que se «negocia» [56] la organización de la reproducción social. Esta interacción, sin embargo, permanece sometida hasta la fecha a normas que, con el poder de las instituciones, distribuyen asimétricamente el ejercicio social del poder y separan a los grupos en clases sociales; ésta es la razón por la cual la praxis intersubjetiva del entendimiento se ha seguido desarrollando hasta hoy bajo la figura deformada de una lucha moral de las clases sociales que, como «recurrente dialéctica de la eticidad», elimina progresivamente las formas superfluas de dominación social y extiende la posibilidad de un comunicación ya no distorsionada; es este proceso conflictivo de racionalización comunicativo el que subyace por tanto al proceso de la acción racional conforme a fines —esto es, el desarrollo de las fuerzas productivas—, desde que la organización institucional de todos los ámbitos funcionales sociales queda regulada en la interacción de los grupos sociales.

Con esta segunda construcción del modelo histórico de la especie se modifican igualmente, como no es difícil deducir, las tareas y funciones de una Teoría Crítica de la sociedad. Puesto que la distorsión de la acción social provocada por la dominación de clase se asume como el conflicto fundamental de la evolución sociocultural, el objetivo de una teoría de aplicación crítica ha de cifrarse en ampliar nuestro conocimiento acerca de las respectivas formas particulares de dominación de clase y, en esa misma medida, poner de nuevo en marcha un proceso de formación suspendido liberado de los bloqueos y obstáculos socialmente impuestos a la comunicación. Es verdad que Habermas no sigue este posible camino alternativo de Teoría Crítica de la sociedad sobre bases teórico-comunicativas; él está demasiado marcado por el diagnóstico de la época acerca de la cuestión de una técnica autonomizada y a la vez muy influido por el planteamiento sociológico de un conflicto de clase que se resuelve por sí mismo como para poder ser capaz aún de encontrar las huellas de una «dialéctica moral del antagonismo de clase» en las sociedades actuales del capitalismo tardío [57]. En lugar de ello, él procederá a realizar una aproximación a una Teoría Crítica de la sociedad ya apuntada en la primera versión de la construcción histórica de la especie, primero mediante una fundamentación teórico-evolutiva, finalmente mediante una ampliación y diferenciación de los conceptos básicos relativos a la teoría de la acción. El resultado de todo ello será una, pero sólo *una* posible, transformación teóricocomunicativa de la filosofía de la historia inicialmente planteada por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*.

Notas al pie

[1] Para el elemento romántico del concepto de trabajo marxiano, cfr. P. Röder, «Von der Frühromantik zum jungen Marx. Rückwärtsgewandte Prophetie eines qualitativen Naturbegriffs», en G. Dischner y R. Faber, eds. *Romantische Utopie —Utopische Romantik*, Hildesheim, 1974, pp. 149 y ss.; Agnes Heller, «Habermas and Marxism», en: J. B. Thompson y D. Held, eds. *Habermas. Critical Debates*, Londres, 1982, pp. 21 y ss. Para el problema de un posible concepto de trabajo debilitado en este sentido, cfr. Axel Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi, eds. *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt 1980, pp. 185 y ss.

[2] J. Habermas, «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, *op. cit.*, p. 62 [trad. castellana: *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992]. Ha sido Thomas McCarthy quien ha sabido resolver las posibles confusiones surgidas de la distinción existente, dentro de la acción racional conforme a fines, entre acción instrumental y acción racional: «Habermas considera importante la distinción, porque nos permite separar la contribución que hace el progreso técnico a la racionalización de la acción de la racionalización de la vida debida a mejoras en los procedimientos mismos de toma de decisiones. Pero es erróneo presentar la distinción, como aquí se hace, como una distinción entre dos *tipos* de acciones. La decisión racional y la aplicación de medios técnicamente adecuados parecen constituir más bien dos *momentos* de la acción racional con respecto a fines. Al perseguir racionalmente determinados fines especificados, el agente tiene que tener en cuenta tanto la información disponible (que comprenderá leyes generales, regularidades empíricas, posibilidades técnicas, circunstancias particulares, medios alternativos y sus diferentes probabilidades de éxito, efectos laterales, y efectos que se siguen del empleo de las diferentes medios, etc.) como las reglas de preferencia y las máximas de decisión que ha adoptado» (Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt, 1980, p. 37 [trad. castellana: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987]).

[3] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, *op. cit.*, pp. 62 y s.

[4] David Lockwood ha comparado el papel de Gramsci en el marxismo con el de Durkheim en la sociología clásica: D. I.ockwood, «The Weakest Line in the chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action», *Research in the Sociology of Work* I (1981), pp. 435 y ss.

[5] Cfr., sobre todo, J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, en especial: pp. 203 y ss. [trad. castellana: *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Técnos, 1990].

[6] Como pone de manifiesto la propia historia de la sociología, en la solución de este problema van a diferenciarse las diferentes corrientes existentes dentro de la tradición normativista de la teoría de la sociedad; el hecho comúnmente admitido de la integración normativa de las sociedades va a asumir una forma teórica diferente dependiendo de si ésta se interpreta como la consecuencia de un sistema de valores aceptado universalmente (Parsons); como un proceso vital en el acontecer lingüístico de la tradición (Hermenéutica); como el resultado consensualmente obligado de un poder simbólico (Bourdieu); o como un complejo juego de relaciones entre la formación del consenso y el poder (Habermas; Gramsci).

[7] J. Habermas, «Technik und Wissenschaft als «Ideologie», *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, *op. cit.*, pp. 48-103; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, en especial, caps. 2, 3 y 12 [trad. castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989].

[8] J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, 1982 [trad. castellana: *Historia y crítica de la opinión pública : la transformación estructural de la vida pública*, México, Gustavo Gili, 2002]; «Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts», *Theorie und Praxis*, *op. cit.*, pp. 336 y ss. [trad. castellana: *Teoría y praxis : estudios de filosofía social, Madrid*, Tecnos, 1997]; «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung —Zu Theorie und Praxis in der vorwissenschaftlichen Zivilisation», *op. cit.*, pp. 307 y ss.

[9] Cfr. para el estatuto teórico del libro sobre la opinión pública, el estudio de Jean Cohen: «Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas», en W. Bonss y A. Honneth, eds. *Sozialforschung als Kritik*, *op. cit.*, pp. 327 y ss.

[10] Como no es difícil comprobar, Habermas anticipa en la descripción de esta idea de la opinión pública liberal la idea básica de su ética del discurso; cfr., sobre todo, su apropiación de la filosofía moral kantiana: J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, § 13, pp. 127 y ss.

[11] *Ibíd.*, caps. IV y. VII.

[12] Cfr. también C. Koch y D. Senghaas, eds. *Texte zur Technokratiediskussion*, Frankfurt, 1970.

[13] Hans Freyer, «Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft», *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozial-wissenschaftlichen Klasse 7* (1960), Mainz, 1960. Es sorprendente comprobar en qué medida, incluso hasta en sus formulaciones, la teoría de la sociedad habermasiana está tan influida por los diagnósticos de la época incluidos en estos textos; cfr. para este punto y abundar más en la cuestión, lo dicho más adelante.

[14] *Ibíd*, p. 242; En *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Habermas habla precisamente de la conciencia tecnocrática como de una «conciencia general positivista», *op. cit.*, p. 93.

[15] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*

[16] *Ibíd.*, pp. 54 y ss.

[17] *Ibíd.*, pp. 64 y ss.

[18] Cfr. J. Habermas, «Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt», *Technik und Wissenschaft als ’Ideologie’*, *op. cit.*, pp. 120 y ss.

[19] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, p. 308 [trad. castellana: *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Técnos, 1990].

[20] *Ibíd.*,pp. 307 y ss.

[21] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, pp. 63 y ss.

[22] De un modo semejante argumenta también J. P. Arnason, apoyándose en el concepto de «objetivo productivo» [»Produktionsziel»]: «Marx und Habermas», en A. Honneth y U. Jaeggi, eds. *Arbeit. Handlung. Normativität. Theorien des Historischen Materialismus* 2, *op. cit.*, pp. 137 y ss., en especial, pp. 156 y ss.

[23] C. Castoriadis, «Technik», *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt, 1981, pp. 195 y ss. [trad. castellana: *Los dominios del hombre : las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].

[24] Cfr., entre otros, los trabajos de Michel Burawoys, que comprende las estrategias de dominación política como una dimensión independiente del proceso social de producción. Especialmente, como resumen, véase: «The Contours of Production Politics», Wissenschaftszentrum, Berlín, 1984.

[25] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, p. 94.

[26] Cfr. también J. Habermas, «Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 9 y ss. [trad. castellana: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992].

[27] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, p. 68.

[28] Cfr. más arriba, pp. 263 y ss.; cfr. en general, Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse, op. cit.*, pp. 110 y ss.

[29] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, p. 68.

[30] *Ibíd.*, pp. 98 y ss.

[31] Éste es, naturalmente, el punto de partida de un concepto normativo de autonomía del Yo, inicialmente contemplado por Habermas en su interpretación del psicoanálisis y más tarde en su proyecto de una teoría de la socialización. Cfr. «Moralentwicklung und Ich-Identität», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op. cit.*, pp. 63 y ss.

[32] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, p. 94.

[33] *Ibíd.*, p. 69.

[34] *Ibíd.*

[35] *Ibíd.*, p. 71.

[36] *Ibíd.*

[37] Cfr. J. Habermas «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», *op. cit.*, pp. 228-231.

[38] J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, p. 81.

[39] *Ibíd.*, p. 77.

[40] *Ibíd.*, p. 83.

[41] *Ibíd.*, p. 91.

[42] *Ibíd.*

[43] *Ibíd.*, p. 98.

[44] Sobre la tensión existente entre estos dos modelos históricos—y sobre la cual ya Karl Korsch había llamado la atención—, cfr. hoy: C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt, 1984, primera parte, en particular: pp. 28 y ss. [trad. castellana: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989].

[45] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, op. cit., p. 73.

[46] *Ibíd.*, p. 75.

[47] *Ibíd.*, p. 76.

[48] Bernhard Waldenfels ha intentado comprender de forma sistemática, sobre bases fenomenológicas, conceptos como la «lucha», la «interrupción» o la «destrucción» del diálogo en su *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971, cap. VI.

[49] Cfr. para esto también: Jürgen Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, *op. cit.*, pp. 9 y ss., para lo aquí dicho, cfr. especialmente: pp. 16 y ss.

[50] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, p. 81.

[51] *Ibíd.*, p. 80.

[52] *Ibíd.*

[53] *Ibíd.*, p. 83.

[54] Si Habermas en realidad hubiera abandonado este marco filosóficohistórico, la cuestión de la «lucha por el reconocimiento» no habría aparecido ya como un hecho reflexivo entre dos clases representadas como sujetos, sino como un conflicto entre actores colectivos por la forma de organización de la sociedad.

[55] Cfr. Lucien Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied/Berlín, 1966; muy informativos a este respecto son: W. W. Mayrl, «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness», en *Theory and Society* 5 (1978), pp. 19 y ss.; Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlín, 1964; y además: N. Abercrombie/B. Longhurst, «Interpreting Mannheim», *Theory, Culture & Society* 2 (1983) 1, pp. 5 y ss.; para la sociología de la cultura inglesa, cfr. junto a los trabajos desarrollados por E. P. Thompson y R. Williams, sobre todo: John Clarke, *Jugendkultur als Widerstand*, Frankfurt, 1979.

[56] Con el concepto de «negociación» [*Aushandlung*], el interaccionismo simbólico trata hoy de describir esos procesos de acción en los que los miembros de las organizaciones sociales continuamente regulan de nuevo la distribución de tareas y actividades y, en esa misma medida, modifican también su sistema de organización. Para una aplicación macrosociológica de este interesante planteamiento, véase: Hans Joas, «Arbeitsteilung und Interaktion. Das makrosoziologische Potential des symbolischen Interaktionismus» (manuscrito), 1981.

[57] Cfr. mis objeciones críticas en: A. Honneth, «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft», *Leviathan*, números 3/4 (1981), pp. 556 y ss.; cfr. además las interesantes indicaciones realizadas por David Held en su «Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas», *op. cit.*, pp. 374 y ss.

9

LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HABERMAS: LA TRANSFORMACIÓN DE LA *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* A LA LUZ DE UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

De las tesis desarrolladas por Habermas en el plano de la teoría de la comunicación sobre las que se asienta su epistemología van a surgir dos conceptos rivales acerca de la organización de la sociedad. Los escritos en los que el tratará a finales de la década de los sesenta de transformar sus reflexiones epistemológicas en una teoría de la sociedad contienen, sin que esta tensión vea explícitamente la luz, por un lado, el modelo básico procedente de la crítica de la tesis tecnocrática, una idea que corre parejas con la reproducción de la sociedad bajo una doble vía —las esferas de la racionalidad comunicativa y la conforme a fines— y, por otro, un modelo que apunta a la conservación del orden social mediante relaciones comunicativas mediadas institucionalmente entre grupos integrados moralmente; las dos construcciones del orden social encierran diferentes concepciones del proceso de desarrollo de la historia de la especie y, en última instancia, diagnósticos rivales acerca del sentido de la crisis social. Naturalmente, esto no quiere decir que la crítica a la primera de las versiones ofrecidas de teoría de la sociedad, orientada a la teoría de sistemas, no pueda relacionarse, como ya se ha indicado, con la línea de argumentación que encontramos en la segunda interpretación de la historia de la especie, marcada por el contexto de la crítica de Marx; la construcción conceptual de un sistema de acción organizado racionalmente conforme a fines,

que es la perspectiva teórica central del primer planteamiento, es puesta en cuestión y sobrepasada por la concepción que subyace al segundo, a saber, la idea de una formación de consenso moral que acompaña al conjunto de la sociedad y organiza todos los ámbitos de acción. Ahora bien, Habermas no sigue desarrollando la idea básica de teoría social subyacente a la concepción filosófico-histórica de una «dialéctica moral del antagonismo de clases»; durante la década de los setenta su teoría de la sociedad más bien se desarrolla como una reelaboración, dividida en distintos pasos, de su anterior crítica de la tesis tecnocrática. Este desarrollo, en cuyo proceso se irán borrando las huellas de un modelo de sociedad alternativo, terminará culminando en el doble volumen, publicado en el año 1981, acerca de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Naturalmente, el camino que lleva de los primeros proyectos a la maduración de su teoría, que va del artículo sobre «Técnica e ideología» a esta *Teoría de la acción comunicativa* no transcurre de forma lineal; se trata realmente de una evolución teórica marcada por correcciones y ampliaciones, con las que Habermas no busca sino dar respuestas a su planteamiento originario de una Teoría Crítica. Como hemos podido comprobar, hasta la investigación realizada en *Conocimiento e interés* Habermas había definido la estructura metodológica de su Teoría Crítica de la sociedad realizando una analogía con el psicoanálisis: del mismo modo que el objetivo de éste en su interpretación teórica de la historia vital es emancipar al individuo de una patología impenetrable a su conciencia, la Teoría Crítica de la sociedad, siguiendo la estela de una interpretación ilustrada de la historia de la civilización, debe también liberar a la especie genérica de una determinada perturbación, de una «patología» que afecta a su proceso de formación [1]; Habermas aquí, sin embargo, como también ya hemos visto, modificaba por su parte el sentido de lo que se consideraba la causa de la distorsión del proceso colectivo de formación mediante su particular construcción de la historia de la especie; en este sentido, por un lado, se muestra inconscientemente hipotecado a la «tesis tecnocrática», a un proceso presuntamente incontestable de autonomización de la organización racional conforme a fines; por otro, en cambio, orientándose por la intención básica de la obra de Marx, introduce la distribución asimétrica del ejercicio del poder como perturbación central del desarrollo social; dicho esto, sin embargo, estas dos construcciones permanecen atadas al mismo presupuesto metodológico: fueron comprendidas por Habermas, en la medida en que trataba de buscar una posible analogía con el marco psicoanalítico, como procesos de autorreflexión de la especie acerca de las patologías causadas por ella misma; será en este preciso marco teórico de interpretación donde surjan los dos problemas a los que tratará de dar respuesta Habermas ampliando el alcance de su planteamiento, un proceso de investigación cuyos pasos terminarán conduciendo a la *Teoría de la acción comunicativa*.

Por un lado, en la medida en que Habermas trata de comprender la construcción de la historia de la especie desde el punto de vista metodológico según el modelo del psicoanálisis, tiene que realizar una equivalencia no suficientemente meditada entre los conceptos de «autorreflexión» y «reconstrucción». En el concepto de «autorreflexión», las posibles tareas de una crítica ideológica con potencial suficiente para servir a la disolución crítico-reflexiva de los automalentendidos de un sujeto individual o colectivo y las tareas propias de un análisis transcendental capaz de clarificar los presupuestos universales del conocimiento y la acción no corren por separado, sino que confluyen; sólo por esta razón Habermas podía, como él más tarde reconocerá en una autocrítica [2], realizar una equivalencia directa entre el análisis pragmático-universal de las condiciones universales de conocimiento posible y el proceso de autorreflexión, es decir, mediante un acto de clarificación reflexiva de las «limitaciones producidas inconscientemente» [3]. Por otro lado, en la medida en que trata de definir desde el punto de vista metodológico la Teoría Crítica de la sociedad como «autorreflexión», él lleva a cabo una utilización poco reflexionada del presupuesto de un sujeto de la especie unificado: aquí, la teoría entendida como autorreflexión del proceso de formación histórico de la especie presupone en el concepto de «especie» un portador unificado de los procesos sociales de aprendizaje sólo formado idealmente mediante el trabajo de ilustración crítica. A tenor de estas dos dificultades pueden precisamente explicarse las correcciones y ulteriores desarrollos que Habermas emprenderá durante el transcurso de los años setenta en el plano de su teoría de la sociedad; estos cambios siguen la estela de una progresiva relativización del punto de partida hermenéutico y conducirán

a tres diferentes construcciones que, tomadas conjuntamente, ofrecerán el marco teórico dentro del cual Habermas retomará en su nueva obra, aunque en un nivel superior, la originaria cuestión de la tesis tecnocrática [4]:

1) En el progresivo trabajo teórico realizado desde el comienzo de los años setenta, Habermas se siente cada vez más insatisfecho con la autocomprensión hermenéutica de sus tesis científicas; si bien en la investigación desplegada en su obra *Conocimiento e interés*, él había conectado su Teoría Crítica de la sociedad con el marco práctico de referencia de una experiencia históricamente única y, en esa medida, había otorgado a la crítica teórica el estatuto de proyecto temporalmente limitado y prácticamente comprometido, en su primera confrontación con Gadamer Habermas desarrolla la idea de una teoría de la comunicación lingüística [5] independiente de su situación y contextualmente neutral; ésta es la razón por la que el proceso de acción comunicativa, desde el cual Habermas había fundado desde el principio su concepción de Teoría Crítica no sólo desde el punto de vista teórico-social, sino también normativamente, tendrá como objeto una investigación con pretensiones universales de verdad; en lugar de una explicación hermenéutica de las experiencias del hecho comunicativo, emerge ahora un análisis de cuño transcendental que busca reconstruir las condiciones universales de posibilidad de los procesos prácticos de entendimiento; con este paso, ciertamente, la teoría habermasiana deja definitivamente también atrás el marco en el cual ella misma originariamente se había fundado como una antropología del conocimiento; la investigación de las estructuras básicas de la intersubjetividad quedará reducida a un análisis de las reglas lingüísticas, desapareciendo así a partir de ahora esas dimensiones físico-corporales de la acción social; como resultado de todo ello, ese cuerpo humano —cuerpo cuyo destino histórico había sido objetivo central, pese a contar con medios teóricos insuficientes, de las investigaciones de Adorno y Foucault— pierde toda posible importancia dentro de la nueva Teoría Crítica de la sociedad [6].

Como Thomas McCarthy ha mostrado convincentemente [7], la separación metodológica entre los momentos de la crítica ideológica y la reconstrucción que no habían aún sido distinguidos, sin embargo, dentro del concepto inicial de autorreflexión, representa el paso más importante dentro de esta decisiva ruptura con el horizonte de la hermenéutica; la fundamentación teórica ya no se logra mediante la reconstrucción racional de las condiciones universales de la comunicación humana. Habermas inicialmente desarrolla esta versión radicalizada de su teoría de la acción bajo la forma de una pragmática universal [8]; su objetivo específico consiste en demostrar que, en el ámbito del discurso orientado al entendimiento, los sujetos que entre sí interactúan elevan pretensiones de validez recíprocas y necesariamente asumen la obligación de cumplirlas en el medio del lenguaje; con la afirmación de una «base de validez» de este tipo, Habermas intenta poner de manifiesto cómo en la práctica de la acción comunicativa se introducen parámetros universales de racionalidad que poseen validez obligatoria al margen de la conciencia que acompaña a los posibles sujetos participantes. De ahí que el análisis pragmático-universal de las reglas del entendimiento lingüístico no sólo proporcione una base renovada para esa ética comunicativa en la que Habermas desde su lección inaugural trata de fundamentar las pretensiones normativas de una Teoría Crítica de la sociedad, sino que representa también un principio más amplio para ese concepto de racionalización social dentro del cual él trataba además de analizar el problema de reproducción de las sociedades; con la reconstrucción de las pretensiones racionales de validez inherentes a la acción comunicativa quedan expuestos al mismo tiempo los aspectos bajo los que la acción social en general es «capaz de racionalización». Veremos en qué medida Habermas, tras constatar las implicaciones del análisis pragmático-universal del entendimiento comunicativo para la racionalidad, tendrá que ampliar el espectro de la racionalidad social con un tercer componente, el estético-expresivo.

2) Si la pragmática universal es la teoría en la que Habermas desarrolla sus ideas concernientes a la estructura interna de la acción comunicativa sobre la base metodológicamente clarificada de un procedimiento reconstructivo, su aspecto sistemático lo va a ofrecer una teoría de la evolución social en la que el desarrollo de las sociedades se investiga siguiendo su lógica universal; esta teoría de la evolución, en la que Habermas trabaja desde el comienzo de la década de los años setenta, aparece como la contrapartida diacrónica de la dimensión sincrónica de la teoría de la acción comunicativa; si esta última reconstruye el sistema implícito de reglas de la acción social bajo la forma de

una pragmática universal, la primera tiene como tarea analizar su desarrollo sucesivo bajo la dimensión filogenética de la historia de la especie. Habermas considera por primera vez esta idea —la reconstrucción de la lógica interna de la evolución social— en su discusión con la teoría de sistemas de Luhmann:

> […] Estos intentos de reconstrucción emprendidos, por así decirlo, verticalmente, son teorías que tienen que presuponer, por decirlo con el lenguaje de Hegel, la lógica del concepto, esto es, la reconstrucción de los sistemas abstractos de reglas, para poder clarificar a su vez la lógica de la evolución, es decir, las etapas necesarias de su desarrollo, adquisición o implantación de esos sistemas de reglas bajo condiciones empíricas [9].

En este mismo contexto Habermas adaptará la lógica del desarrollo aplicada desde el punto de vista ontogenético de Jean Piaget al proceso histórico de la especie con el objeto de describir la evolución de las sociedades como una secuencia de estadios necesarios de la racionalidad de la acción humana; como es natural, él contrasta esta dimensión lógica del desarrollo de las sociedades con el proceso fáctico de cambio social que, como una dimensión de la dinámica evolutiva [10], tiene lugar bajo condiciones empíricas únicas. Sin embargo, si en los ensayos agrupados bajo el título de *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico* [11], aparecidos en 1976, él inicialmente se limita a describir el proceso histórico de la especie correspondiente a la distinción planteada entre acción comunicativa e instrumental como la progresiva imposición de modelos de racionalidad práctico-morales y técnico-instrumentales, más tarde, con la ampliación pragmático-universal del concepto de racionalidad, también ampliará el espectro de componentes del desarrollo social entendidos desde la lógica de la evolución. Junto a este incremento de la capacidad de gobierno racional conforme a fines y el cambio estructural del sistema moral entra en escena, como veremos enseguida, la ampliación del campo de acción de la autonomía individual como una tercera dimensión, plano en el que Habermas tratará de determinar la historia de la especie como un proceso de desarrollo de la racionalidad humana a partir de estadios sucesivos.

3) Clarificar con más precisión el concepto de sistema, sólo utilizado difusamente hasta finales de los sesenta, será la tercera decisión importante que Habermas tome en el desarrollo de su teoría. Ciertamente, como se ha mostrado ya, la categoría de sistema ya desempeñaba una función central en el ensayo «Ciencia y técnica como ideología»; aquí la idea se introducía como alternativa conceptual al mundo de interacción mediado por el lenguaje cotidiano y definía a las organizaciones «libres de normas» de la acción racional conforme a fines; este concepto de sistema acuñado originariamente, sin embargo, ni se desarrollaba a la luz de las categorías básicas de la teoría de la acción ni quedaba definido teóricamente dentro de la tradición del funcionalismo estructuralista. Además, al mismo tiempo, esta idea de «sistema» no podía encajar adecuadamente dentro del marco general filosófico-histórico de la teoría habermasiana en la que, al menos hasta la investigación de *Conocimiento e interés*, se concebía a la especie humana como el sujeto de la evolución histórica. Todo esto cambia en el momento en el que Habermas trata de dar respuesta a las objeciones críticas [12] planteadas a las implicaciones idealistas de su filosofía de la historia y elimina la idea de un sujeto unificado de la historia; será justo a partir de este momento cuando él interprete los procesos de racionalización mediante los cuales trataba de comprender el desarrollo de las sociedades, ya no como un proceso de formación de la especie humana, sino como un proceso de aprendizaje suprasubjetivo impulsado por sistemas sociales. Dando este paso en dirección al abandono de las premisas históricas idealistas, que él, de nuevo, repite en su confrontación con Luhmann, Habermas confiere al concepto de sistema un valor de coherencia dentro del marco categorial de su concepción de la historia:

> Como la idea de sujeto colectivo de un mundo de vida significativamente constituido, tomada por la sociología de la filosofía transcendental, se revela como una ficción engañosa, se ofrece el concepto de sistema. Los sistemas sociales son unidades que pueden resolver problemas planteados objetivamente por medio de procesos de aprendizaje suprasubjetivos [13].

Ciertamente, los enclaves categoriales que Habermas aquí propone tienen más importancia de la que su formulación sugiere a primera vista; al atribuir ahora los procesos de aprendizaje evolutivamente exitosos a los sistemas sociales de acción en los que los procesos de racionalización han de tener lugar «suprasubjetivamente», él cierra, en un movimiento repleto de consecuencias,

esa alternativa categorial con la que nos habíamos topado antes en la reconstrucción de esa segunda versión, más tarde desatendida, de su modelo teórico social-comunicativo; pues en lugar de pasar inmediatamente al concepto de «sistema social», él también habría podido utilizar la idea de un actor colectivo para evitar la engañosa conclusión de un sujeto unificado de la especie; los procesos de aprendizaje social mediante los cuales se desarrollan y evolucionan las sociedades no estarían entonces disponibles ni para un macro-sujeto ni para un sistema anónimo de acciones, sino para los grupos sociales que, siguiendo la estela de la elaboración comunicativa de las experiencias específicamente grupales, consiguen acceder desde el punto de vista histórico a nuevos puntos de vista y convicciones. Este planteamiento teórico habría abierto la posibilidad de interpretar el proceso de racionalización social como un desarrollo en el que los grupos sociales luchan por su modo de entender la ulterior evolución y la configuración de las instituciones sociales; al mismo tiempo, con este paso, se habría asignado a las orientaciones de la acción y las ideas de valor específicas de grupo un papel prácticamente decisivo en el proceso de reproducción de las sociedades. Sin embargo, Habermas no va a otorgar tanta importancia a los grupos de acción en el plano conceptual de su teoría de la sociedad; en lugar de ello, cuando aborda la cuestión de los portadores de las actividades sociales, conecta directamente el ámbito relativo a los sujetos individuales de acción con el ámbito de de los sistemas de acción entendidos sistémicamente; esto es, del nivel de los sujetos de acción comunicativa pasa inmediatamente al nivel de los sistemas sociales organizados sin tener en cuenta el nivel intermedio de una praxis social de los grupos integrados [14]. En los escritos que siguen a la confrontación con Luhmann, de hecho, él seguirá desarrollando de modo consecuente el concepto de sistema, valga la redundancia, tomando sistemáticamente como apoyo el concepto de «medio» de la teoría de la acción de Parsons y convirtiéndolo en el elemento clave de su nueva teoría de la sociedad.

Con la teoría de la comunicación desarrollada pragmáticouniversalmente, la teoría de la evolución social y, en definitiva, la apropiación de los supuestos básicos de la teoría de sistemas, van a quedar bien perfiladas las decisiones teóricas que van a determinar el tránsito de la originaria crítica de la «tesis tecnocrática» a la *Teoría de la acción comunicativa*. La suma estos tres conceptos nos proporciona el aparato básico de presupuestos desde el que Habermas tratará de solucionar de nuevo ese problema que ya había quedado definido en su primer artículo; también, así pues, la teoría de la acción comunicativa persigue el objetivo de elaborar un concepto de racionalización social que sea tan comprensivo como para poder permitir una crítica, articulada normativamente y desde el plano teórico-social, de esas formas predominantes y unilaterales, esto es, conforme a fines, de racionalización. Ahora, sin embargo, Habermas va a oponerse no sólo al análisis marxiano del capitalismo y al concepto weberiano de racionalización, sino también al diagnóstico de Adorno y Horkheimer acerca de la historia, con el fin de fundamentar su propia aproximación al problema a través de una crítica de las teorías clásicas de la racionalización social; como ya hiciera anteriormente con los casos de Marx y Weber, ahora él también intentará subrayar en el contexto de la Teoría Crítica los callejones sin salida a los que se han visto conducidas determinadas teorías en el terreno de la acción, planteamientos erróneos que por esa razón han acabado por obstaculizar el objetivo de una crítica mejor fundamentada y comprensiva de esas formas de socialización racionales y unilaterales conforme a fines; en esa medida, el nuevo trabajo puede también entenderse como un intento de dar un viraje teórico-comunicativo al diagnóstico filosófico-histórico ya planteado en una obra como *Dialéctica de ilustración* [15].

En realidad Habermas ya no obtiene el concepto comprensivo de racionalidad necesario para llevar a cabo este proyecto de la sencilla contraposición entre «trabajo» e «interacción», de razón «comunicativa» e «instrumental»; él apoya su teoría más bien en un análisis sistemático en el que lo que se entiende por racional se define exclusivamente por una perspectiva inmanente a la acción comunicativa [16]. Habermas parte de estos estudios preliminares sobre pragmática universal, a los que había imprimido una dirección analítico-lingüística, con objeto de distinguir, dentro de los actos lingüísticos-comunicativos, las diferentes dimensiones en las que se eleva implícitamente una pretensión acerca de la validez racional de enunciados; este análisis conduce a afirmar la existencia de tres formas de racionalidad inherentes al entendimiento lingüístico, toda vez que un locutor no sólo busca

elevar una pretensión de «verdad» al proferir sus enunciados, sino que también supone la «corrección» [*Richtigkeit*] y «veracidad» [*Wahrhaftigkeit*] de sus expresiones; si la verdad de sus enunciados se mide por el mundo objetivo de los hechos existentes, su corrección [*Richtigkeit*] ha de juzgarse a la luz del mundo social de las normas morales y su veracidad sólo por el simple mundo de las vivencias internas individualmente accesibles; es más, cuando Habermas ahora habla de de la posibilidad de una racionalización de la acción humana en tres dimensiones, está además partiendo de una distinción —las «tres referencias al mundo»— que él explica [17] en relación con «la teoría de los tres mundos» de Popper y la teoría del lenguaje de Karl Bühler [18]. Nosotros podemos, por consiguiente, incrementar nuestro conocimiento no sólo acerca del entorno físico, sino también del mundo de las normas sociales y de las experiencias subjetivas bajo la forma de procesos de aprendizaje y, en esa medida, seguir desarrollando progresivamente la racionalidad de nuestra acción. Ahora bien, mientras que en la praxis cotidiana sólo hacemos un uso intuitivo de ese bagaje cognoscitivo y nos referimos de modo directo a los mundos correspondientes bajo diferentes formas de acción, en la acción comunicativa sólo utilizamos nuestro conocimiento reflexivamente: pues Habermas comprende ahora por la praxis específica de la acción comunicativa, de una forma más distinta y precisa que antes, el proceso de coordinación de los planes de acción individuales por medio de un acto de entendimiento lingüístico en el que los participantes se ponen de acuerdo acerca de una interpretación común de su situación de acción mediante el uso consciente de su saber intuitivo [19].

Como estas escasas indicaciones han mostrado ya, el modelo de acción comunicativa sobre el que Habermas apoya su teoría de la sociedad ha cambiado ostensiblemente en relación con sus anteriores planteamientos. El proceso de comunicación no sólo deja ya de contraponerse sencillamente a la acción racional conforme a fines, sino que es concebido como un proceso de entendimiento que contiene todos los aspectos de la racionalidad de la acción humana como puntos de referencia internos; al mismo tiempo, las dimensiones propias de la racionalidad comunicativa e instrumental, que Habermas hasta ahora había diferenciado, son ampliadas con la tercera dimensión de una racionalidad estético-expresiva que ha de aplicarse en la relación genuina del sujeto con el mundo de sus vivencias y experiencias subjetivas [20]; de aquí Habermas deduce una concepción estética que busca conectar de forma problemática la racionalidad de la obra de arte con la veracidad de las expresiones que aquí toman forma [21]. Pero no sólo cambia la estructura interna, sino también la función social de la acción comunicativa: ésta ya no define ahora una configuración determinada de la acción social que se puede separar de otros modos de acción, sino una forma particular de coordinación de acciones dirigidas a un objetivo. Habermas parte desde ahora del problemático presupuesto de una estructura teleológica inherente a toda praxis de acción individual [22]:

> […] los conceptos de acción social se distinguen por la forma en que plantean la coordinación de las acciones teleológicas de los diversos participantes en la interacción […] En el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la acción comunicativa no se agota en el acto de entendimiento efectuado en términos de interpretación [23].

Si, no obstante, el entendimiento lingüístico representa esa forma particular de coordinación de las acciones teleológicas que se realiza en virtud de los rendimientos recíprocos interpretativos, cabe preguntar cómo han de definirse todos los procesos de coordinación de acción que existen en las relaciones físicas, psíquicas, morales o cognitivas de un sujeto con su entorno; hay que reconocer en verdad que, en la parte teóricolingüística de su trabajo, Habermas emprende la tentativa de delimitar de manera diferenciada estas formas de acción estratégica de otras formas de acción orientadas al entendimiento, aunque este aspecto de los modos de coordinación de la acción social no es desarrollado sistemáticamente en su argumentación [24]. El vacío categorial que surge de este modo en el sistema de los conceptos fundamentales relativos a la teoría de la acción tendrá finalmente una consecuencia en la construcción de su teoría de la sociedad: Habermas no podrá introducir el concepto de poder a través de la teoría de la acción, sino sólo desde la perspectiva de la teoría de sistemas.

Habermas va a llevar a cabo la transformación de sus premisas teórico-

comunicativas en una teoría de la sociedad introduciendo en primer lugar el concepto de «mundo de vida». Si bien esta noción ya desempeñaba un papel muy importante en su crítica originaria de la «tesis tecnocrática», ahora, lejos de definirla, como antes, en términos vagos, la desarrollará sistemáticamente introduciéndola, primero, como categoría complementaria a la acción comunicativa y, por otro lado, tratando de delimitarla de su aplicación fenomenológica [25]. El trasfondo desde el cual se va a desplegar este desarrollo reflexivo lo conforma la idea de que todo acto de entendimiento lingüístico se mueve ya siempre en el marco de definiciones de situación reconocidas intersubjetivamente; los rendimientos cooperativos interpretativos producidos en el proceso de entendimiento no siempre comienzan de nuevo con una definición de todos los componentes situacionales, sino que más bien parten de una suma ingente de convicciones ya establecidas. Habermas denominará, pues, «mundo de vida» a ese tipo de horizonte último de supuestos intersubjetivamente compartidos en el que se inserta previamente cualquier proceso de comunicación; él lo comprende como el resultado coagulado de la acción comunicativa para conseguir convicciones estables, esto es, como el producto histórico de los esfuerzos interpretativos de las generaciones precedentes. El mundo de vida forma el canal de conocimientos con el que intuitivamente estamos familiarizados y que nos permite orientarnos, algo así como el cauce en el que la corriente de los procesos de comunicación social puede marchar sin peligro de interrupción:

> Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre no problemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como problemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo. El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disentimiento que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso [26].

Con el concepto de mundo de vida queda ya perfilado el primer paso de la teoría de la sociedad habermasiana; en el horizonte de convicciones y valores compartidos intersubjetivamente que conforma el trasfondo estable de todos los procesos de comunicación cotidianos, podemos discernir el núcleo social de las sociedades, y aquí, asimismo, ese «marco institucional» del que Habermas ya había hablado en su artículo temprano: las sociedades se reproducen, por tanto, debido a que sus miembros continúan la actividad interpretativa de las generaciones precedentes, portando las imágenes orientativas de mundo y definiciones situacionales almacenadas en el mundo de vida; este proceso de reproducción simbólica de una sociedad se mueve dentro de las tres dimensiones de la tradición cultural, la integración social y la socialización individual.

En verdad, los miembros de una sociedad en realidad no se limitan a reproducir las convicciones comunes que les sirven de trasfondo último, sino que las desarrollan y amplían por la vía de procesos colectivos de aprendizaje, así como por sus saberes mundo-vitales; de aquí deduce Habermas la idea de una racionalización del mundo de vida social mediante la cual él amplía su teoría básica de la racionalidad de la acción en dirección de un concepto más dinámico; su idea básica es que siguiendo el camino de los procesos cognitivos de aprendizaje el saber orientativo subyacente en el mundo de vida se diferencia ontológicamente hasta el punto de que los tres tipos de referencia al mundo se separan entre sí y se autonomizan como aspectos distintos de racionalidad de la acción comunicativa. Habermas en este contexto trata de nuevo de adaptar la psicología evolutiva de Piaget al terreno del problema del devenir consciente de la especie para explicar este proceso de aprendizaje general; contempla, así pues, el mismo proceso de descentramiento cognitivo que Piaget había estudiado en el contexto del desarrollo intelectual del niño como el mecanismo que conduce a la diferenciación de los sistemas de interpretación mundo-vitales; esta descomposición formal del universo en tres realidades o dimensiones, que constituye el presupuesto para un trato reflexivo con la realidad y condición de los procesos de entendimiento lingüístico, se desarrolla en el plano del mundo de vida como un proceso de progresivo descentramiento de una comprensión del mundo marcada en principio

sociocéntricamente:

> Cuanto más avanzado está el proceso de descentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta de antemano por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de la acción. Por ello, la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión 'acuerdo normativamente adscrito' *versus*. 'entendimiento alcanzado comunicativamente'. Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo [27].

Las racionalizaciones que ahora se desarrollan bajo la forma de la descentración de las estructuras implícitas de conocimiento mundo-vital pueden ser socialmente efectivas sólo cuando sus resultados penetran en las instituciones de una sociedad y, por esta vía, alcanzan validez obligatoria; de ahí que tenga que explicarse en virtud de qué modelo se efectúa la transformación de las formas de conciencia culturalmente racionalizadas de las formas institucionales cuando ha de analizarse el proceso de racionalidad social como un todo. Para poder contestar esta pregunta, Habermas se va a apoyar en la teoría de la racionalidad weberiana; de sus escritos en torno a la sociología de la religión, en los que Weber investiga la formación del racionalismo occidental, tomará la idea de que las racionalizaciones cognitivas proporcionan la emergencia de complejos institucionales que se especializan respectivamente en la elaboración de diferentes aspectos de racionalización; de ahí que todo este proceso se presente como un desarrollo en el que en el plano cultural se materializan progresivamente desde el inicio en las esferas particulares de acción dimensiones diferenciadas de racionalidad y, en esa medida, reorganizan el orden social de vida.

Hasta aquí se ha mostrado la cuestión de la reproducción social sólo como un proceso de renovación simbólica del mundo de vida sociocultural; la racionalización de este marco interno social, que se desarrolla bajo la forma de un descentramiento de la imagen cultural de mundo, tiene como consecuencias la liberación de la acción comunicativa de las orientaciones tradicionalmente prescritas y, por ello, la ampliación del campo de acción de los procesos lingüísticos de entendimiento. Sin embargo, el desarrollo de las sociedades no se limita exclusivamente a este aspecto de la renovación simbólica de la vida social; la cuestión de la reproducción social se revela también esencialmente dependiente de la apropiación de los recursos naturales, circunstancia mediante la cual pueden conservarse las condiciones materiales de la vida social; consecuentemente, Habermas distinguirá la tarea correspondiente a la reproducción simbólica del imperativo de la reproducción material, en el que incluye tanto el ejercicio de la administración política como del trabajo social:

> Mientras que para la reproducción simbólica del mundo de vida lo relevante de la acción social sobre todo es su aspecto de entendimiento, para la reproducción material lo importante es su aspecto de actividad teleológica. Ésta se efectúa a través del medio que representan las intervenciones que cumplen un propósito en el mundo objetivo [28].

En estas nuevas coordenadas, la vieja distinción entre «trabajo» e «interacción» no tarda mucho en aparecer de nuevo bajo la diferencia entre estas dos dimensiones de la reproducción social; con ello se abre asimismo la posibilidad de considerar la evolución sociocultural en su conjunto. Habermas se interesa ahora, sin embargo, menos por la oposición que aparece entre las orientaciones de la acción dirigidas a la comunicación y a la racionalidad conforme a fines como tales que por la oposición existente entre las formas de organización de estas formas de acción; es más, el segundo paso que da su teoría de la sociedad se dirige precisamente a afirmar que, a diferencia de la acción comunicativa, las actividades racionales conforme a fines que contribuyen a la reproducción material de la sociedad sólo se dejan gobernar por mecanismos funcionales. La diferenciación que Habermas aquí descubre es de gran calado, toda vez que con su ayuda es posible justificar la introducción de una teoría sistémica desde la perspectiva de una teoría de la acción:

> Sin embargo, la reproducción material de la vida social no se reduce, ni siquiera en los casos límite, a dimensiones tan abarcables, que se la pueda entender como resultado pretendido de

> una cooperación colectiva. Normalmente se efectúa como cumplimiento de las funciones latentes que van más allá de las orientaciones de acción de los implicados. Ahora bien: en la medida en que los afectos agregados de las acciones cooperativas cumplen los imperativos de la conservación del sustrato material, tales plexos de acción pueden quedar estabilizados funcionalmente, es decir, a través del indicador que representan sus efectos laterales funcionales [29].

Dicho esto, cabe decir, sin embargo, que este primer paso orientado a la ampliación del planteamiento teórico de la acción a través de la categoría de sistema no es del todo convincente, puesto que no se cuenta con el hecho de que, obviamente, tampoco la esfera de la reproducción simbólica de una sociedad desplegada a través de las acciones comunicativas puede representarse como «el resultado intencionado de un trabajo común colectivo», sino sólo, en cualquier caso, como un cumplimiento no intencional de funciones latentes; es decir, la integración cultural de los grupos sociales más o menos tiene lugar a través de toda una red de acciones comunicativas que no puede ser objeto de observación como tal por parte de los miembros del grupo. Sin embargo, Habermas presupone esta distinción provisional cuando propone, en su análisis del proceso de reproducción material, un cambio de perspectiva metodológico dentro de la teoría:

> En relación con esos 'procesos metabólicos' (Marx), lo más adecuado es objetivar [*Vergegenstädlichen*] el mundo de la vida considerándolo como un sistema que conserva sus límites, porque, en lo que a esos procesos atañe, resultan relevantes plexos funcionales para acceder a los cuales no basta con el saber intuitivo que los implicados tienen de los contextos de su mundo. Los imperativos de supervivencias exigen una integración funcional del mundo de la vida, la cual opera atravesando las estructuras simbólicas de ese mundo, y, por tanto, no pueden ser aprehendidos sin más desde la perspectiva de los participantes... [30].

La reproducción material del mundo de vida social ha de concebirse, pues, como un proceso de conservación en el sistema, dado que en su marco pueden coordinarse las actividades teleológicas requeridas de los sujetos sólo en términos funcionales; de ahí que el cambio de perspectiva que Habermas recomienda no haya que comprenderlo meramente como un simple tránsito de un punto de vista teórico a otro de otro tipo, igualmente significativo, sino más bien como un cambio exigido por las características estructurales de la misma realidad social. La delimitación categorial que le sirve a Habermas para distinguir entre la integración social y sistémica no hace referencia a posibles actitudes de la teoría frente a su objeto, sino a distinciones efectivas dentro de la organización de las sociedades:

> En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante un consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación [31].

En esta distinción se repite la tendencia cosificante que ya hemos podido descubrir en la crítica habermasiana a la «tesis tecnocrática» y su dualismo de «subsistemas racionales conforme a fines» y «marco institucional», aunque aquí en un estadio reflexivo más elevado. Habermas, cierto es, no presenta ahora sencillamente las diferencias existentes entre el tipo de acción racional conforme a fines y comunicativa en el marco general de la vida social; en su planteamiento reformulado de la teoría de la acción —en el que ya no se contraponen frontalmente las categorías de «trabajo» e «interacción» como dos formas de acción, sino que se distinguen las acciones sociales en virtud de los mecanismos por los que se coordinan socialmente— se prohíbe una cosificación semejante a la del primer paso por razones de tipo categorial. Sin embargo, al coordinar de forma tan rígida las dos dimensiones de la reproducción, la material y la simbólica, con los mecanismos analíticamente diferentes de la integración social y sistémica se introducen en principio las mismas ficciones engañosas que ya estaban de algún modo presentes en la primera aproximación al problema; es decir, esta distinción en realidad también incorpora una diferencia en el proceso de reproducción social para la que no se puede hallar ninguna correspondencia objetiva; ni la reproducción simbólica ni material de las sociedades pueden comprenderse, por tanto, como ya se ha dicho, como plexos de acción normalmente transparentes imaginables como «resultados intencionales de un trabajo en común colectivo»; de ahí que las dos esferas de reproducción exijan mecanismos que coordinen los procesos particulares de comunicación o cooperación dentro de una red de tal forma que puedan cumplir en términos generales las correspondientes funciones de la reproducción simbólica o

material; en los dos casos, sin embargo, los mecanismos de este tipo representan instituciones en las que los rendimientos respectivos de acción se regulan a la larga normativamente, esto es, en relación con las orientaciones de acción sedimentadas en el mundo de vida, mientras sancionan sus actividades por el grado de autonomía encontrado en los acuerdos democráticos o por instrucciones ligadas al dominio; si explicamos la coordinación de la acción social partiendo del mecanismo elemental que forma a las instituciones, la distinción con la que opera Habermas pierde validez, puesto que tanto en el caso de la reproducción material como en la simbólica la integración de los rendimientos de la acción se desarrolla por la vía de la formación de instituciones constituidas normativamente; esta formación es el resultado de un proceso de comunicación desarrollado bajo la forma de un entendimiento o de una lucha entre grupos sociales.

Habermas va a utilizar, sin embargo, la distinción entre estas dos formas de integración de la acción social para describir la evolución de las sociedades desde una doble perspectiva: por un lado, la de la racionalización del mundo de vida; por otro, la del incremento de la complejidad en el marco del sistema; la distinción, que él había tratado de fundamentar en un momento previo con la mirada puesta en la diferencia fáctica dentro de las formas de coordinación de la reproducción simbólica y la material, va a quedar de inmediato reducida a la distinción metodológica entre la perspectiva del observador y la del participante con el fin de poder desarrollar el punto específico de una concepción social de doble nivel; ésta emerge en la afirmación de que sólo en el curso de la evolución sociocultural pueden comenzar a separarse los mecanismos del sistema de integración tan poderosamente como para aparecer como formas de coordinación del la acción social autosuficientes y asimismo crear esferas de acción autónomas; el dualismo metodológico de «integración sistémica» e «integración social», que en un principio debía describir dos perspectivas complementarias en el análisis del mismo y único proceso de evolución, se transforma ahora, por la vía de la racionalización de la acción social, en el dualismo fáctico de «sistema» y «mundo de vida»:

> Sistema y mundo de vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de vida, sino que también se diferencian simultáneamente el uno del otro […] en ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social. […] Las sociedades modernas alcanzan, como veremos, un nivel de diferenciación sistémica en la que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüistizados. Estos mecanismos sistémicos controlan un comercio social ampliamente descolgado de normas y valores, es decir, a aquellos subsistemas de acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines que, según el diagnóstico de Weber, se han independizado de sus fundamentos práctico-morales [32].

Con esta línea de reflexión, Habermas introduce la tentativa de comprender a partir de ahora las dos esferas de acción del «sistema» y del «mundo de vida», que él en su planteamiento inicial aún concebía a modo de componentes esenciales del desarrollo social, como resultados históricos de un proceso de diferenciación en virtud del cual la evolución sociocultural queda definida como una totalidad; la modificación que con ello emprende en los supuestos fundamentales de su teoría de la sociedad genera en realidad una contradicción al introducir una diferencia de hecho entre «sistema» e «integración social» justificada por la perspectiva de una historia universal —una diferencia, dicho sea de paso, a la que ya hemos hecho referencia—, pero al mismo tiempo trae consigo la ventaja de incorporar una utilización históricamente relativizada del concepto de sistema. Habermas entiende el proceso de diferenciación evolutivo que ha conducido a la formación de sistemas autónomos de acción racional conforme a fines como un desarrollo que sigue a la racionalización de la acción comunicativa [33]; de este modo, él parte de la tesis general de que las formas más desarrolladas de organización de la reproducción material, esto es, los nuevos estadios de diferenciación del sistema, pueden ser siempre establecidos desde un punto de vista evolutivo siempre y cuando se den para este fin ya de antemano los presupuestos institucionales dentro del mundo de vida por medio de los correspondientes progresos realizados en las formas de comunicación; de ahí que el incremento de complejidad en el sistema producido por el continuo desarrollo de los mecanismos de integración de la reproducción material tenga que comprenderse como un curso evolutivo que transcurre en dependencia de un proceso de racionalización de la acción comunicativa que marcha al mismo tiempo promovido por las formaciones institucionales; este

particular estadio de la racionalidad comunicativa, en el que los mecanismos de integración social pueden, finalmente, separarse del horizonte normativo del mundo de vida y asumir la forma de los sistemas de acción organizados racionalmente conforme a fines, emerge cuando, a consecuencia de la desconexión de la acción comunicativa de las orientaciones particulares de valor, se han terminado por separar también los aspectos relacionados con la orientación al éxito y al entendimiento:

> Esta tendencia a la generalización de los valores desata en el plano de la interacción dos tendencias contrapuestas. Cuanto más progresa la generalización de motivos y valores, tanto más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamiento concretos y recibidos. Con esta conexión, la carga de integración social se desplaza de manera cada vez más neta del consenso de base religiosa hacia los procesos lingüísticos de formación de consenso. Este cambio de polaridad en la coordinación de la acción, coordinación que en adelante ha de estribar sobre el mecanismo de entendimiento hace que cada vez más aparezcan con más puridad las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento […] mas, por otro lado, la emancipación de la acción comunicativa respecto a orientaciones particulares de valor implica simultáneamente la separación entre acción orientada al éxito y acción orientada al entendimiento […] Sólo cuando se diferencian contextos de acción estratégica puede la coordinación de la acción quedar asentada sobre medios de comunicación deslingüistizados [34].

Como la última cita pone de manifiesto, Habermas introduce aquí la categoría de sistema a través de la idea de «medio de comunicación deslingüistizado»; detrás de esta idea se esconde el planteamiento, tomado a su vez de Parsons, según el cual las acciones sociales, más allá de los costes propios de la comunicación lingüística, también pueden coordinarse con la ayuda de medios ahorradores de esfuerzo apoyados en una disposición orientada y generalizada al consenso; estos medios, por así decirlo, «descargan» a la reproducción social de la creciente necesidad de coordinación que nace con la emancipación de la acción comunicativa de la tradición cultural, motivando acciones sociales al margen de los requisitos exigidos de interpretación. Habermas en este contexto distingue dos tipos de mecanismos de descarga: «[…] en forma de medios de comunicación de este tipo que o bien condensan el entendimiento lingüístico o bien lo remplazan» [35]. Evidentemente, estos «medios de comunicación deslingüistizados» sólo participan en la formación de sistemas de acción racional conforme a fines, ya que con el desarrollo del dinero y el establecimiento de un poder organizado estatalmente surgen en la evolución social estos dos medios de control. Estos medios son capaces de coordinar esas acciones racionales conforme a fines que contribuyen al dominio de la reproducción material evitando pagar el coste de toda comunicación lingüística:

> Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica [al contrario de la motivación racional [A. H.]; codifican un 'trato racional conforme a fines' con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no sólo simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de prejuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de vida queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones [36].

Habermas encuentra en el sistema capitalista la primera esfera de acción que se separa históricamente del mundo de vida como resultado de la institucionalización de un medio de comunicación «deslingüistizado» y se establece como un sistema vaciado de normatividad. Con la generalización del dinero como medio de intercambio universal, surge por primera vez la posibilidad de organizar la producción social dentro de un sistema específico de acción que es capaz tanto de integrar las fuerzas de trabajo como de controlar el tráfico de mercancías a través de un medio de comunicación «deslingüistizado»; de ahí que, a raíz de la imposición de la economía capitalista —una aparición ligada, por otra parte, al presupuesto de una liberación de actitudes que van tomando cuerpo institucional en el ámbito del derecho privado burgués—, se consolide un dominio de acción organizado racionalmente conforme a fines ya no más dependiente de un mecanismo de tipo comunicativo [37]: este desarrollo lo impulsa un aparato estatal que cuida de los requisitos sociales de la producción económica; dado que dicho aparato, bajo las condiciones capitalistas, no es independiente del sistema económico gobernado por los medios, se ve obligado a una reorganización de sus propias actividades para que conduzca, «[…] entre otras cosas, a que el poder político

se adapte a la estructura de un medio de control sistémico, a que el poder quede asimilado al dinero» [38]. De este modo el poder organizado estatalmente se mantiene como un medio de comunicación, tal como Habermas se encarga de subrayar, vinculado con metas susceptibles de legitimación y, por lo tanto, aún indirectamente dependiente de un consenso normativo entre los miembros de la sociedad; con todo, aquí las decisión estatales, en tanto que caen bajo las modernas condiciones de la dominación legalizada, funcionan como valores de cambio, toda vez que son capaces de controlar los rendimientos de la acción instrumental orientados a la realización de metas colectivas [39].

Por ello Habermas ve realizado en las sociedades modernas un estadio de diferenciación sistémica en el que los sistemas de acción de la economía y el Estado, entretanto convertidos en autónomos, organizan la reproducción material mediante medios de comunicación «deslingüistizados»; aquí se ve como el poder inherente al mundo de vida queda apartado definitivamente de estos ámbitos del contexto de vida social, dado que, como espacios de la acción social vaciados de sustancia normativa, ya no se orientan más a la praxis del entendimiento moral:

> Al diferenciarse los subsistemas de la economía y el Estado (a través de los medios del dinero y el poder), de un sistema institucional inserto en el horizonte del mundo de vida, surgen ámbitos de acción formalmente organizados, cuya integración no discurre ya a través del mecanismo del entendimiento, que se disocian del mundo de vida y que se coagulan en una sociabilidad vacía de sustancia normativa [40].

Ahora bien, los problemas y dificultades que terminan apareciendo en esta conclusión habermasiana volverán a aparecer aún con mayor claridad más tarde en esta reflexión:

> 'Lo social' no queda en modo alguno absorbido como tal por los sistemas de acción organizados, sino que, más bien, queda dividido en ámbitos de acción constituidos en términos de el mundo de vida y en ámbitos de acción neutralizados frente a los mundos de vida. Los primeros están estructurados normativamente, los segundos organizados formalmente. Estas dos clases de ámbitos no guardan entre sí la relación jerárquica de 'plano de interacción' y 'plano de organización', el segundo por encima del primero, sino que, más bien, se enfrentan los unos a los otros como ámbitos de acción socialmente integrados y ámbitos de acción sistémicamente integrados [41].

Si las sociedades capitalistas se conciben de este modo como órdenes sociales en los que las categorías de sistema y mundo de vida se contraponen como esferas de acción que han alcanzado respectiva autonomía, surgen dos ficciones complementarias; cabe suponer entonces la existencia (1) de organizaciones de acción vaciadas de sustancia normativa y de (2) esferas de comunicación vaciadas de poder. En estas dos ficciones, producidas por el concepto de sistema conectado a la teoría de la acción, se reproducen esos errores teóricos que nosotros ya habíamos reconocido anteriormente en la crítica habermasiana de la «tesis tecnocrática»:

1) La idea de sistemas de acción organizados conforme a fines genera la doble apariencia de que, primero, las formas de organización de la economía y la administración del Estado deben comprenderse aún sólo como materializaciones de reglas de acción racional conforme a fines y, segundo, que los rendimientos de la acción dentro de las organizaciones pueden tener lugar independientemente de los procesos orientados a la formación de consenso normativo. La imagen que surge con el primer supuesto se contradice con la tesis, bien argumentada entretanto, de que las estructuras organizativas de gestión y administración sólo pueden explicarse en términos generales como materializaciones institucionales de principios que al mismo tiempo son racionales conforme a fines y práctico-políticos [42]; las directrices práctico-políticas que, al respecto, determinan las condiciones normativas bajo las cuales las correspondientes tareas organizativas se cumplen de forma racional conforme a fines pueden comprenderse como el resultado de un proceso continuo de comunicación entre los actores participantes; por esta razón, también la segunda imagen que da pie a la segunda suposición se revela como una ficción teórica: las ejecuciones de las acciones que se producen en las organizaciones de gestión y administración no sólo siguen siendo dependientes de prácticas de entendimiento social en el sentido de que no pueden ser conectadas a una red de rendimientos ajustados funcionalmente sin la mediación de acuerdos directos referidos a la situación correspondiente [43], sino que tampoco son independientes en el sentido de que su dominio

específico de operación y su particular forma de organización son socialmente objeto de negociación constante; además, ni la gestión ni la administración pueden volverse autónomos respecto al acuerdo normativo de sus miembros en el grado en el que lo supone la sociología de la organización teórico-sistémica [44].

2) Inversamente, la idea de esferas de acción integradas comunicativamente sugiere la independencia del mundo de vida de prácticas de dominación y procesos de poder. Esta segunda ficción no surge de las explicaciones teórico-evolutivas mediante las cuales Habermas describe el nacimiento de las sociedades modernas como un proceso de desacoplamiento de sistema y mundo de vida, sino que también proviene de los imperativos terminológicos a los recurre en su distinción entre dos formas de integración de la acción social. Como ya se ha mostrado, Habermas había vinculado la formación de subsistemas, o sistemas parciales, de acción racional conforme a fines con el presupuesto de una distorsión comunicativa en el plano de las orientaciones dirigidas a la acción al éxito y al entendimiento: sólo cuando por la vía del descentramiento de la imagen del mundo ha avanzado en la racionalización del mundo de vida hasta el punto de que son posibles las actitudes estratégicas como tales, puede la coordinación de la acción ajustarse a los medios de comunicación deslingüistizados (puesto que sólo a éstos les compete estructuralmente al control de las acciones racionales conforme a fines). De forma complementaria a la independización del sistema de acción organizado racionalmente conforme a fines, parece tener lugar también la autonomización del mundo de vida como un proceso en el que el potencial de acción orientado al entendimiento y liberado de todas las impurezas estratégicas se concentra en cierta medida en esferas de comunicación especializadas y sólo allí asume la coordinación de los rendimientos de la acción. Sistema y mundo de vida se desacoplan históricamente, por tanto, siguiendo esta explicación, en la medida en de que «lo social» se separa y escinde, por un lado, en un sistema de acción organizado racionalmente conforme afines y, por otro, en esferas de acción reproducidas comunicativamente. Todo este proceso hace que parezca como si el mundo de vida social se reprodujese independientemente de prácticas de influencia estratégica, de formas psíquicas, físicas o cognitivas de ejercicio del poder; en otras palabras, si en realidad es la acción orientada al entendimiento, dentro esas esferas diferenciadas de comunicación —en las que Habermas incluye, sobre todo, a la familia y la opinión pública—, la que exclusivamente cuida de la coordinación de los planes y proyectos de la acción, entonces quedan ya excluidos conceptualmente todos los posibles intentos de imposición de intereses orientados al éxito. A esta ficción teórica corresponde en el plano categorial la dificultad de poder diferenciar, en el proceso de integración social, entre modelos de coordinación de la acción orientados al entendimiento y al éxito. Es cierto que Habermas tratará más tarde propondrá diferenciar entre «acuerdo» e «influencia» como dos mecanismos que se excluyen entre sí de la coordinación lingüística de la acción social y, con ello, la posibilidad de distinguir ya desde la teoría de la acción y en el plano de la integración social las diversas formas de ejercicio del poder [45]; sin embargo, en la *Teoría de la acción comunicativa* esta diferenciación no desempeña ningún papel apreciable, dado que aquí las formas de influencia externa de los sujetos de la acción sólo reciben cierta atención sistemática principalmente en la medida en que ellas cristalizan y se solidifican en los medios de comunicación deslingüistizados y, en esa medida, asumen funciones sistémicas de integración. De ahí que la categoría de «integración social» se aproxime a ciertas formas de coordinación de la acción, mientras que el concepto de «integración sistémica» sólo se pueda pensar en formas de coordinación de acción externas, esto es, orientadas al éxito; a consecuencia de esta sugerencia temática, el mundo de vida social asume en el plano categorial ese carácter de esfera comunicativa vaciada de poder que también termina corroborándose de hecho con el despliegue de los argumentos teórico-evolutivos [46].

Como es fácil de deducir, estas dos ficciones se desarrollan de manera complementaria: mientras los ámbitos de acción organizados racionalmente conforme a fines parecen separarse de todos los procesos de integración mundo-vital, el mundo de vida social se presenta como liberado de todas las posibles formas de ejercicio del poder. «Poder», aquí, que sólo es concebido en el ámbito de la integración sistémica como un medio de coordinación de la acción social, por lo que todos los procesos presistémicos de constitución y reproducción de dominio tienen que desaparecer del horizonte [47]; por otro

lado, los rendimientos de integración social del mundo de vida se observan de tal forma en esas esferas de la acción social que sirven a la tarea de la reproducción simbólica de una sociedad que todos los procesos de formación de consenso moral internos a una organización tienen, asimismo, que desaparecer. Esa primera ficción contradice todo lo que habíamos conocido como conquista del planteamiento teórico de la acción, aunque no, por supuesto, el recorrido teórico-sistémico de la teoría del poder foucaultiana, a saber, el significado de esas formas de ejercicio cotidiano del dominio pre-estatales, situacionalmente marcadas, que existen en la reproducción de una sociedad. Y esta segunda ficción, por su parte, contradice todo lo que tenía que aprenderse en principio de la crítica teórico-comunicativa a la sociología de la organización clásica, a saber, el significado de los procesos intraorganizativos de la interacción social para el funcionamiento de las estructuras sociales.

Habermas prosigue con este juego recíproco de desapariciones y lo conduce aún más allá: hacia un dualismo teórico-social, característico de un estadio más avanzado cuyo terreno ya había quedado allanado en su crítica de la tesis tecnocrática; a partir de este momento, sin embargo, las ficciones desembocan en una imagen hipostasiada compuesta ya no de dos tipos de acción, sino de dos formas de coordinación de la acción social que recubren todas las esferas de la reproducción social. El diagnóstico de la época que se deduce de este renovado dualismo teórico-social representa en principio sólo una concepción más precisa de ese análisis de la actualidad a cuya luz Habermas ya había valorado anteriormente en términos generales la autonomización de la técnica como amenaza para la praxis comunicativa: ahora él, ciertamente, interpreta esta misma tendencia social dentro del nuevo marco desarrollado por sus investigaciones de tal forma que es reconocible uno de los pasos de la *Dialéctica de la Ilustración*:

> Si esta tendencia evolutiva al desacoplamiento de sistema y mundo de vida se la proyecta sobre el plano de una historia sistémica de las formas de entendimiento, queda de manifiesto la incontenible ironía del proceso histórico-universal de Ilustración: la racionalización del mundo de vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de vida, el cual queda instrumentalizado por ellos [48].

Al final parece como si Habermas, a través de los estadios de desarrollo de su teoría social, llegase con su trabajo a un diagnóstico histórico que, como el análisis de la actualidad de Adorno y Foucault, se centra en las consecuencias sociales de un complejo de poder autonomizado en términos sistémicos. Del mismo modo que Adorno, apegado al dualismo de organización e individuo y Foucault, al de aparato de poder y cuerpo humano, también Habermas parece percibir críticamente, siguiendo el aire de los tiempos, las tendencias evolutivas de la actualidad apegado al nuevo dualismo de sistema y mundo de vida; lo que se le presenta como patología de nuestra sociedad no es otra cosa que la penetración de las formas sistémicas de control en los sectores hasta ahora incólumes de la praxis comunicativa cotidiana:

> A la postre, los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de vida. Entonces la mediatización del mundo de vida adopta la forma de una colonización del mundo de vida [49].

A decir verdad, la hipostatización de las esferas sociales en sistemas que subyace a este diagnóstico analítico de la época no procede, en el caso de Habermas, y a diferencia de Adorno y Foucault, de un modelo de coacción del orden social presupuesto incuestionablemente en el que la función constitutiva del proceso de entendimiento sencillamente fuese ignorada. Habermas —y este rasgo, subráyese, le distingue de todas las figuras restantes de la tradición de la Teoría Crítica de la sociedad— percibe más bien la acción comunicativa como el mecanismo fundamental de reproducción de todas las sociedades. Su crítica del positivismo y su crítica los conceptos menguados de racionalidad son testimonio importante de una teoría comunicativa de la sociedad que aspira a seguir discutiendo teóricamente con otras corrientes rivales: sólo este planteamiento le pone en posición de interpretar el fenómeno de la dialéctica de la ilustración, observado por Adorno y Foucault, de tal forma que éstas aparecen susceptibles de crítica en cuanto formas reducidas, esto es, reducidas a una racionalidad conforme a fines de racionalización social. A diferencia de éstos, él ya no carece de los criterios en virtud de los cuales se puede acreditar

una posible crítica del modelo capitalista de cosificación social. Sin embargo, Habermas queda tan fijado a las convicciones básicas de la tesis tecnocrática que él intenta concebir el ámbito de la reproducción material como una esfera de acción organizada de forma puramente técnica y vaciada de normas y, de esa manera, se ve obligado a pasar por alto las definiciones subyacentes a su propia teoría de la comunicación. Es esta última decisión previa a la teoría la que le permite hacer uso de los instrumentos de la teoría de sistemas para así poder analizar los procesos evolutivos dentro de las esferas históricamente diferenciadas de lo económico y lo político como procesos racionales orientados conforme a fines controlados sistémicamente; así es como aparecen finalmente las esferas de acción en las que hoy se organiza la reproducción material como dominios de una sociabilidad vaciada de normas que se contraponen, como un mundo cerrado, a las esferas de la praxis comunicativa cotidiana; a tenor de este dualismo, adquiere peso teórico un diagnóstico de la época que es capaz de discernir distorsiones patológicas sólo allí donde los principios de organización racional conforme a fines invaden desde fuera un mundo de vida contemplado como incólume; ahora bien, siguiendo este camino Habermas no sólo abandona, en el marco de su teoría de la sociedad, esa orientación normativa por otro ámbito, a saber, la organización comunicativa de la reproducción material que, bajo el rótulo de «autoadministración», pertenece a la parte productiva de la tradición crítica del marxismo [50]; no sólo abandona la posibilidad de una crítica justificada de las formas concretas de organización de la producción económica y la administración; pierde sobre todo —y esto, de nuevo, le convierte en un heredero de la tradición de la Teoría Crítica que aquí hemos investigado— justo ese acercamiento teórico-comunicativo que él mismo había explorado: el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social. Sólo una elaboración más consistente de esta versión alternativa de una teoría comunicativa de la sociedad es capaz de entender adecuadamente esas organizaciones sociales que Adorno y Foucault malentendieron en términos de relaciones complejas de poder proclives a un funcionamiento totalitario como formas frágiles que dependen para su existencia del consenso moral de todos sus participantes.

Notas al pie

[1] Cfr. J. Habermas, «Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. Einleitung zur Neuausgabe», *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, pp. 9 y ss. [trad. castellana: *Teoría y praxis : estudios de filosofía social, Madrid*, Tecnos, 1997].

[2] J. Habermas, «Nachwort» (1973), en: *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, p. 367 [trad. castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989]; para lo aquí dicho: pp. 411 y ss.; cfr. también, J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *op. cit.*, pp. 336 y ss.

[3] J. Habermas, «Nachwort» (1973), *op. cit.*, p. 411.

[4] Ésta es la tesis central de la brillante exposición del libro de Th. McCarthy: *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, *op. cit.* [trad. castellana: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987].

[5] J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *op. cit.*, p. 342; la primera mención a la idea de un análisis no contextual del uso linguistico puede encontrarse, en verdad, ya antes: J. Habermas, «Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht» (1967), en: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, p. 265. [trad. castellana: *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Técnos, 1990].

[6] Cfr. para esto: H. Joas, «Situation —Körperlichkeit— Sozialität. Drei vernachlässigte Dimensionen der soziologischen Handlungstheorie» (manuscrito), 1983. Esta desaparición de la dimensión corporal de la sociabilidad en la teoría de la acción habermasiana será criticada también por Ulf Matthiesen, quien aquí apoya además sus sugerentes tesis en los trabajos realizados por el *Collège de Sociologie*; véase de este autor: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Munich, 1983, cap. 5; para el papel del cuerpo humano dentro de las ciencias sociales, cfr. B. S. Turner, *The Body and Society*, Oxford, 1984 [trad. castellana: *El cuerpo y la sociedad : exploraciones en teoría social*, México, F.C.E., 1989].

[7] Th. McCarthy, *Kritik der Verstandigungverhaltnisse, op. cit.*, pp. 297 y ss.

[8] Cfr. J. Habermas, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der komumunikativen Kompetenz», en: J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971, pp. 101 y ss.

[9] J. Habermas, «Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann (1971): Systemtheorie der Gesellschafgt oder Kritische Gesellschaftstheorie?», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, pp. 369 y ss. Para lo aquí dicho: pp. 398 y ss.

[10] Cfr., sobre todo, J. Habermas, «Geschichte und Evolution», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op. cit.*, pp. 200 y ss. [trad. castellana: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992].

[11] J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op. cit.*; una interesante discusión con la teoría de la evolución habermasiana la ofrece A. Linkenbach en *Vom Mythos zur Moderne: die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung bei J. Habermas* (tesis doctoral), Frankfurt, 1984.

[12] Vésse también H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, *op. cit.*, en especial p. 229.

[13] J. Habermas, «Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann» (1971), *op. cit.*, p. 484.

[14] Cfr. las instructivas indiccaiones realizadas por Otto Kallscheuer en «Auf der Suche nach

einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas», in: *Ästhetik und Kommunikation*, cuaderno 45/46 (1981), pp. 171 y ss., en particular, pp. 79 y ss.

[15] En lo que sigue me limitaré a realizar una reconstrucción extremadamente breve de los pasos sistemáticos mediante cuyo desarrollo Habermas funda este planteamiento de la teoría de la acción comunicativa en dos pasos o fases; de este modo, me veo obligado a prescindir tanto de las contribuciones altamente instructivas al desarrollo de la teoría de la acción y del lenguaje como de las brillantes interpretaciones con las que él desarrolla su concepción desde la perspectiva teórica de la historia.

[16] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol 1, cap. 1, 1 [trad. castellana: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997].

[17] *Ibíd*., vol. 1, pp. 115 y ss.

[18] *Ibíd*., vol. 1, pp. 372 y ss.

[19] *Ibíd*., vol. 1, pp. 141 y ss.

[20] *Ibíd*., vol. 1, pp. 41 y ss.; p. 448.

[21] Albrecht Wellmer ha partido precisamente de este planteamiento a modo de crítica inmanente para desplegar una soberbia interpretación de la estética adorniana: cfr. «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en: L. von Friedeburg y J. Habermas, *Adorno Konferenz 1983*, *op. cit*., pp. 138 y ss.

[22] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol. 1, pp. 150 y ss. Habermas se topa aquí a decir verdad con dificultades para desarrollar su propia clasificación puesto que, por un lado, subraya la estructura teleológica de toda posible acción mientras que, por otro, explica la acción teleológica como un caso límite de la acción comunicativa. Véase para este punto concreto el análisis de Rolf Zimmermann: «Utopie-Rationalität-Politik. Zur Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas». *Habilitationsschrift*, Konstanz 1982, pp. 345 y ss.

[23] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol. 1, p. 151.

[24] Cfr. lo que se dice más adelante.

[25] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol. 1, pp. 449 y ss. La introducción sistemática del concepto de «mundo de vida» tiene lugar aquí: *op. cit*., vol. 2, cap. VI, 1.

[26] *Ibíd*., vol. 1, p. 107.

[27] *Ibíd*., vol. 1, pp. 107 y ss.

[28] *Ibíd*., vol. 2, pp. 348 y ss.

[29] *Ibíd*.

[30] *Ibíd*., vol. 2, pp. 348 y ss.

[31] *Ibíd*., vol. 2, p. 226.

[32] *Ibíd*., vol. 2, p. 230.

[33] *Ibíd*., vol. 2, pp. 233 y ss.

[34] *Ibíd*., vol. 2, pp. 268 y ss.

[35] *Ibíd*., vol. 2, pp. 269 y ss.

[36] *Ibíd*., vol. 2, pp. 255 y ss.

[37] *Ibíd*., vol. 2, p. 255.

[38] *Ibíd*., vol. 2, p. 256.

[39] *Ibíd*., vol. 2, pp. 400 y ss.

[40] *Ibíd*., vol. 2, p. 455.

[41] *Ibíd*., vol. 2, pp. 457 y ss.

[42] Me refiero aquí en términos generales a la interesante reseña de la teoría de la acción comunicativa de Johannes Berger, «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie», *Zeitschrift für Soziologie* 11 (1982) 4, pp. 353 y ss., que me ha sido muy valiosa no sólo en este punto en concreto (cfr. en especial: *op. cit*., pp. 362 y ss.); en este contexto quisiera también hacer mención el magnífico artículo «Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus» (manuscrito, 1984), en el que Hans Joas, en su discusión con la teoría de la acción comunicativa, trata asimismo de desarrollar otras posibles alternativas teóricas en lo concerniente al plano de la acción y el orden social.

[43] El mismo Habermas reconoce esta situación, aunque sin dejar que esto le llegue a perturbar demasiado: cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol. 2, pp. 459 y ss.

[44] Cfr. paradigmáticamente la investigación realizada por M. Burawoy en: *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago/Londres, 1979 [trad. castellana: *El consentimiento en la producción: los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1989].

[45] Cfr. J. Habermas, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns» (1982), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, pp. 571 y ss., para este punto, véase: pp. 573 y ss.

[46] Esta ficción categorial surge probablemente del hecho de que, por un lado, Habermas distingue entre la acción social orientada al éxito y la acción social orientada al entendimiento mutuo, de tal forma que pueden definirse dos tipos de interacción mediada simbólicamente, mientras, que, por otro lado, él interpreta la acción comunicativa como un mecanismo reflexivo para coordinar la acción orientada al éxito.

[47] Cfr. A. Giddens, «Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns», *Praxis International*, II (1982), pp. 318 y ss.

[48] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., vol. 2, pp. 232 y ss.

[49] *Ibíd*., p. 293.

[50] Cfr. R. Zimmermann, *Utopie-Rationalität-Politik*, *op. cit*., parte II.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, N., y Longhurst, B., «Interpreting Mannheim», *Theory, Culture & Society 2* (1983), 1, pp. 5 y ss.

Adorno, Th. W., «Zur gesellschaftlichen Lage der Musik», *Zeitschrift für Sozialforschung* (1980), 1 (1932), capítulo 1, pp. 103 y ss.; capítulo 2, pp. 356 y ss.

— «Uber den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7 (1938), pp. 321 y ss.

— «Die Aktualität der Philosophie», *Gesammelte Schriften* (en adelante *GS*), vol. 1, Frankfurt, 1973, pp. 325 y ss. [trad. castellana: *La actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1998].

— «Die Idee der Naturgeschichte», *GS*, vol. 1, *op. cit*., pp. 345 y ss.

— *Minima Moralia*, *GS*, vol. 4, Frankfurt, 1980 [trad. castellana: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2004].

— *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *GS*, vol. 5, *op. cit*., Frankfurt, 1971, pp. 7 y ss. [trad. castellana: *Sobre la metacrítica del conocimiento*, Madrid, Monte Avila, 1970].

— *Negative Dialektik, GS*, vol. 6, *op. cit*. [trad. castellana: *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2005].

— *Ästhetische Theorie, GS*, vol. 7, *op. cit*. [trad. castellana: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2005].

— «Gesellschaft», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 9 y ss.

— «Die revidierte Psychoanalyse», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 20 y ss.

— «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 42 y ss.

— «Postscriptum», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 80 y ss.

— «Soziologie und empirische Forschung», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 196 y ss.

— «Einleitung» zu E. Dürkheim, *Soziologie und Philosophie*, *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 245 y ss.

— «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 354 y ss.

— «Reflexionen zur Klassentheorie», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 373 y ss.

— «Anti-Semitism and Fascist Propaganda», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 397 y ss. [trad. castellana: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemistismo*, Barcelona, Voces y culturas, 2003].

— «Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda», *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt, 1971, pp. 34 y ss. (en inglés el original, *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 408 y ss.) [trad. castellana: *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psicoanálisis del antisemistismo*, Barcelona, Voces y culturas, 2003].

— «Individuum und Organisation», *GS*, vol. 8, *op. cit*., pp. 440 y ss.

— «The Psychological Techniques of Martin Luther Thomas' Radio Adresses», *GS*, vol. 9.1, Frankfurt, 1975, pp. 7 y ss.

— «Starrheit und Integration», *GS*, vol. 9.2, *op. cit*., pp. 374 y ss.

— «Resümee über Kulturindustrie», *GS*, vol. 10.1, pp. 507 y ss.

— «Prolog zum Frensehen», *GS*, vol. 10.2, *op. cit*., pp. 507 y ss.

— «Freizeit», *GS*, vol. 10.2, *op. cit*., pp. 645 y ss. [trad. castellana: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003].

— «Der Essay als Form», *GS*, vol. 11, *op. cit*., pp. 9 y ss. [trad. castellana: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2005].

— «Der Artist als Statthalter», *GS*, vol. 11, *op. cit*., pp. 114 y ss. [trad. castellana: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2005].

Adorno, Th., u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*,

Neuwied/Berlín, 1969 [trad. castellana: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973].
Althusser, L., «Marxismus und Humanismus», *Für Marx*, Frankfurt, 1968, pp. 168 y ss. [trad. castellana: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1987].
— «Ideologie und idelogische Staatsapparate», *Marxismus und Ideologie*, Berlín, pp. 168 y ss.
— «Antwort an John Lewis», en H. Arenz, J. Bischoff y U. Jaeggi, ed., *Was ist revolutionärer Marxismus?*, Berlín, 1973, pp. 35 y ss. [trad. castellana: *Para una crítica de la práctica téorica : respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI, 1974].
Améry, J., *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart, 1971 [trad. castellana: *Años de andanzas nada magistrales*, Valencia, Pre-Textos, 2006].
Apel, K. O., «Eninleitung: Transformation der Philosophie», *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1971, vol. 1, pp. 9 y ss. [trad. castellana: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985].
— «Szientistik, Flermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftsiehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht», *Transformation der Philosophie, op. cit*., vol. 11, pp. 96 y ss.
Arnason, J. P., *Von Marcuse zu Marx*, Neuwied/Berlín, 1971.
— «Marx und Habermas», en A. Honneth y U. Jaeggi, ed., *Arbeit*, *Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt, 1980, pp. 137 y ss.
Barthes, R., «Die strukturalistische Tätigkeit», *Kursbuch*, 5 (1966), pp. 190 y ss.
Bauch, J., «Reflexionen zur Destruktion der teleologischen Universal-geschichte durch den Strukturalismus und die kritische Theorie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXV (1979), 1, pp. 81 y ss.
Baumann, H.-H., «Über französischen Strukturalismus. Zur Rezeption moderner Linguistik in Frankreich und in Deutschland», *Sprache im technischen Zeitalter*, 30 (1969), pp. 164 y ss.
Baumeister, Th., «Theodor W. Adorno -nach zehn Jahren», *Philosophische Rundschau*, 28, Heft 1-2; pp. 1 y ss.
Baumeister, Th., y Kulenkampff, J., «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos *Ästhetischer Theorie», Neue Hefte für Philosophie*, Heft 5 (1973), pp. 74 y ss.
Baumgarten, H. M., *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt, 1972.
Beier, Ch., *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Frankfurt, 1977.
Benjamin, J., «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology», *Telos*, Nr. 32 (1977), pp. 42 y ss.
Benjamin, W., «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit» (1936), *Gesammelte Schriften*, vol. 1-2, Frankfurt, 1974, pp. 431 y ss. [trad. castellana: «La obra de arte en la época de la reproductividad técnica», en *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1986].
Berger, J., «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie», *Zeitschrift für Soziologie*, 11 (1982), 4, pp. 353 y ss.
Bonss, W., «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik», W. Bonß y A. Honneth, ed., *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt, 1982, pp. 367 y ss.
— «Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno», en L. v. Friedeberg y J. Habermas, eds., *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt, 1983, pp. 201 y ss.
Bubner, R., «Was ist kritische Theorie?», en K. O. Apel (entre otros), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 160 y ss.
— «Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos», en B. Lindner y W. M. Lüdke, ed., *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 1980 y ss.
Buck-Morss, S., *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Nueva York, 1977 [trad. castellana: *El origen de la Dialéctica Negativa*, México, Siglo XXI, 1985].
Burger, R., «Die luziden Labyrinthe der Bourgeoisie. Marginalien zum Begriff der Macht bei Foucault», en *Kriminalsoziologische Bibliographie*,

cuadernos 19 y 20 («Foucault und das Gefängnis»), 1978, pp. 61 y ss.
Burawoy, M., *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago/Londres, 1979 [trad. castellana: *El consentimiento en la producción : los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1989].
— «The Contours of Production Politics», Wissenschaftszentrum, Berlín 1984.
Callinicos, A., *Is there a Future for Marxism?*, Londres/Basinstoke, 1982.
Castoriadis, A., «Technik», *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt, 1981, pp. 195 y ss. [trad. castellana: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1995].
— *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt, 1984.
Caruso, P., «Gespräch mit Michel Foucault», en M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Múnich, 1974, pp. 7 y ss.
Cerutti, F., «Hegel, Lukäcs, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus», en O. Negt, ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 195 y ss.
Cicourel, A. V., *The Social Organization of juvenile Justice*, Londres, 1976.
Clarke, J., *Jungendkultur alls Widerstand*, Frankfurt, 1979.
Clarke, S., *The Foundations of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Nueva Jersey, 1981.
Cohen, J., «Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas», en W. Bonß y A. Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982, pp. 327 y ss.
Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt, 1973 [trad. castellana: *Líbido y sociedad: estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, México, Siglo XXI, 1983].
— «Notizen zur antifaschistischen Sozialpsychologie», Arbeiterbewegung. *Theorie und Geschichte*, Jahrbuch 4, Frankfurt, 1976, pp. 66 y ss.
Danto, A. C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, 1974.
Deleuze, G., y Guattari, F., *Anti-Ödipus*, Frankfurt, 1974 [trad. cast.: *El antiedipo*, Barcelona, Paidós, 1973].
Descombes, V., *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich*, 1933-1978, Frankfurt, 1981 [trad. castellana: *Lo mismo y lo otro : cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998].
Donzelot, J., *Die Ordnung der Familie*, Frankfurt, 1979 [trad. castellana: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1998].
Dreyfus, H. L., y Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, 1982 [trad. castellana: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UAM, 1988].
Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt, 1978.
Dubiel, H. y Söllner, A., «Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung», en M. Horkheimer (entre otros), *Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt, 1981, pp. 7 y ss.
Dürkheim, E., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt, 1981 [trad. castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993].
Elias, N., *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 vol., Frankfurt, 1976 [trad. castellana: *El proceso de la civilización : investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, F.C.E., 1989].
Fink-Eitel, H., «Foucaults Analytik der Macht», en F. A. Kittler, ed., *Ihr Austreibung des Geistes aus den Geschichtswissenschaften*, Paderborn, 1980, pp. 38 y ss.
Foucault, M., «Le Langage de l'espace», *Critique 203*, París, 1964.
— *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt, 1969.
— *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1971 [trad. castellana: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1997].
— *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt, 1973 [trad. castellana: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003].
— *Die Geburt der Klinik*, Múnich, 1973 [trad. castellana: *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1999].
— *Die Ordnung des Diskurses*, Múnich, 1974 [trad. castellana: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2001].
— «Das Denken des Außen», *Von der Subversion des Wissens*, Múnich,

1974, pp. 54 y ss. [trad. castellana: *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1988].
— «Nietzsche, die Genealogie, die Historie», *Von der Subversion des Wissens*, *op. cit*., pp. 83 y ss. [trad. castellana: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].
— «Norm und Macht», Mikrophysik der Macht, Berlín y West, 1976, pp. 114 y ss. (trad. castellana: *Microfísica del poder*).
— *Überwachen und Strafen*. *Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt, 1976 [trad. castellana: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].
— *Sexualität und Wahrheit*. Erster Band: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt, 1977 [trad. castellana: *La historia de la sexualidad* (vol. 1), *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 2005].
— «Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Gespräch mit Lucette Finas», M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlín/ West, 1978, pp. 104 y ss.
— «Historisches Wissen der Kämpfe und Macht», *Dispositive der Macht*, *op. cit*., pp. 55 y ss. [trad. castellana: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992].
— «Wahrheit und Macht. Interview von Allessandro Fontana und Pasquale Pasquino», *Dispositive der Macht*, *op. cit*., pp. 21 y ss.
Frank, M., «Eine fundamentalsemiologische Herausforderung der abendländischen Wissenschaft (J. Derrida)», *Philosophische Rundschau 23* (1976), 1 y 2, pp. 1 y ss.
— *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -Interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt, 1977.
— *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt, 1980.
— «Das wahre Subjekt und sein Doppel. Jacques Lacans Hermeneutik», *Das Sagbare und das Unsagbare*, *op. cit*., pp. 114 y ss.
— «Die Welt als Wunsch und Repräsentation oder Gegen ein anarcho-strukturalistisches Zeitalter», Fugen. *Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Ölten und Freiburg y Br*., 1980, pp. 299 y ss.
Frazer, N., «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International* 1 (1981), 3, pp. 272 y ss.
— «Foucault Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric?», Ms. 1981.
Freyer, H., «Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft», *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* (1960), n.º 7, Mainz, 1960.
Fromm, E., «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (1932), pp. 253 y ss.
— «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung* 1(1932), pp. 28 y ss.
— «Sozialpsychologischer Teil», en M. Horkheimer (entre otros), *Studien über Autorität und Familie*, París, 1936, pp. 77 y ss.
Fuld, W., «Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages», *Akzente* 28 (1981), 3, pp. 274 y ss.
Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt, 1974.
Gehlen, A., *Der Mensch*, Frankfurt, 1971 [trad. castellana: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987].
Grasche, R., «Das wilde Denken und die Ökonomie der repräsentation. Zum Verhältnis von Fredinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss», Frankfurt, 1970, pp. 306 y ss.
Galtung, J., *Kapitalistische Großmacht Europa oder Die Gemeinschaft der Konzerne*, Reinbek bei Hamburg, 1973.
Gadlin, H., «The Return to Freud?», *New German Critique*, 7 (1976), pp. 122 y ss.
Giddens, A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1, Londres y Basinstoke, 1981.
— «Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns», *Praxis Internationa*l, II (1982), pp. 318 y ss.
Goldmann, L., *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied/Berlín, 1966.
Habermas, J., «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jencnser Philosophie des Geistes», *Technik und Wissenschaft als Ideologie*,

Frankfurt, 1968, pp. 9. y ss. [trad. castellana: *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992].
— «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, *op. cit*., pp. 48 y ss.
— «Erkenntnis und Interesse (Antrittsvorlesung)», *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, *op. cit*., pp. 146 y ss. [trad. castellana: *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1992].
— «Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. Einleitung zur Neuausgabe», *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 4, 1971, pp. 9 y s. [trad. castellana: *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1997].
— «Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik», *Theorie und Praxis*, *op. cit*., pp. 228 y ss.
— «Vernunft und Entscheidung-Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation», *Theorie und Praxis*, *op. cit*., pp. 307 y ss.
— «Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts», *Theorie und Praxis*, *op. cit*., pp. 336 y ss.
— «Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus», *Theorie und Praxis*, *op. cit*., pp. 387 y ss.
— «Stichwortc zur Theorie der Sozialisation» (1968), *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt, 1973, pp. 118 y ss.
— «Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel)», *Kultur und Kritik*, *op. cit*., pp. 84 y ss.
— *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1973 [trad. castellana: *Conocimiento e itnerés*, Madrid, Taurus, 1989].
— «Nachwort» (1973), ders., *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit*., pp. 367 y ss. [trad. castellana: *Conocimiento e itnerés*, Madrid, Taurus, 1989].
— «Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 9. y ss. [trad. castellana: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1992].
— «Moralentwicklung und Ich-Identität», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op. cit*., pp. 63 y ss.
— «Geschichte und Evolution», *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, *op. cit*., pp. 200 y ss.
— «Bewußtmachende oder rettende Kritik - Die Aktualität Walter Benjamins», *Politisch-philosophische Profile*, Frankfurt, 1981, pp. 336 y ss.
— «Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70. Geburtstag», *Politisch-philosophische Profile*, *op. cit*., pp. 72 y ss.
— *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, 1982.
— «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1982, pp. 15 y ss. [trad. castellana: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996].
— «Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit*., pp. 45 y ss.
— «Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit*., pp. 89 y ss.
— «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit*., pp. 331 y ss.
— «Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann (1971): Systemtheorie der Gesellschaft oder kritische Gesellschaftstheorie?», *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit*., pp. 369 y ss.
— *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt, 1981.
— «Replik auf Einwände» (1980), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984, pp. 475 y ss.
— «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns» (1982), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit*., pp. 571 y ss. [trad. castellana: *La teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2003].
Habermas, J., y Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971.
Hacking, L., «Michel Foucault's Immature Science», *Nous* 13, (1979), pp. 39 y ss.
— «The Archeology of Foucault», *New York Review of Books*, Mayo 14, 1981.

Hall, St.; Hobson, D.; Lowe, A., y Willis, P., eds., *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies*, 1972-1979, Londres, 1980.

Haselberg, F. von, «Wiesengrund - Adorno», *text undkritik. Sonder-band Theodor W. Adorno*, Múnich, 1977, pp. 7 y ss.

Held, D., *Introduction to Critical Theory*, Londres, 1980.

Heller, A., «Habermas and Marxism», en J. B. Thompson y D. Held, eds., *Habermas - Critical Debates*, Londres, 1982, pp. 21 y ss.

Hirsch, J., *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System*, Frankfurt, 1971.

Honegger, C., «Michel Foucault und die serielle Geschichte», *Merkur*, número 407 (1982), pp. 500 y ss.

Honneth, A., «Gesichichte und Interaktionsverhältnisse», en U. Jaeggi y A. Honneth, eds., *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1977, pp. 405 y ss.

— «Von Adorno zu Habermas. Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie», en W. Bonß y A. Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1982, pp. 87 y ss.

— «Arbeit und instrumentelles Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi, eds., *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus* 2, Frankfurt, 1980, pp. 185 y ss.

— «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft», *Leviathan*, números 3 y 4 (1981), pp. 556 y ss.

Honneth, A., y Joas, H., *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt, 1980.

Hörisch, J., «Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts», en B. Lindner y W. M. Lüdke, eds., *Materialien zur ästhetischen Theorie Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 397 y ss.

Horkheimer, M., «Geschichte und Psychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), pp. 125 y ss.

— «Traditionelle und kritische Theorie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937), pp. 245 y ss.

— «The End of Reason», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), pp. 366 y ss.

— «Autorität und Familie in der Gegenwart» (1949), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967, pp. 269 y ss. [trad. castellana: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002].

— «Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften», *Kritische Theorie*, vol. 1, Frankfurt, 1968, pp. 110 y ss. [trad. castellana: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].

— «Autorität und Familie» («Allgemeiner Teil» in den Studien über Autorität und Familie, París, 1936), *Kritische Theorie*, vol. 1, *op. cit*., 1968, pp. 277 y ss.

— «Neue Kunst und Massenkultur», ders., *Kritische Theorie*, vol. 11, *op. cit*., pp. 313 y ss.

— «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Sozialphilosophische Studien*, ed. von Werner Brede, Frankfurt, 1972, pp. 33 y ss.

—*Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, Frankfurt, 1974.

Horkheimer M., y Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufkärung*, Frankfurt, 1969 [trad. castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1996].

Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. 6, Den Haag, 1962 [trad. castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental : una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990].

— Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt, 1956.

Jacoby, R., *Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing*, Frankfurt, 1976.

Jaerisch, U., *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*, Frankfurt, 1975.

Jay, M., «Positive und negative Totalität», en W. Bonß y A. Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1982, pp. 67 y ss.

Joas, H., «Arbeitsteilung und Interaktion. Das makrosoziologische Potential des

symbolischen Interaktionismus», *Ms*., 1981.
— «Situation - Körperlichkeit - Sozialität. Drei vernachlässigte Dimensionen der soziologischen Handlun*GS*theorie», *Ms*., 1983.
— «Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus», *Ms*., 1984.
Kallscheuer, O., «Auf der Suche nach einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas», *Ästhetik und Kommunikation*, números 45 y 46 (1981), pp. 181 y ss.
Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosoph - Psychologe - Antichrist*, Darmstadt, 1982.
Kellner, D., «Kritische Theorie und Kulturindustrie», en W. Bonß y A. Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1982, pp. 482 y ss.
Kimmerle, G., «Die Leere im Denken des verschwundenen Menschen», *Konkursbuch*, Nr. 5 (1980), pp. 111 y ss.
Kittler, F. A., y Turk, H., eds., *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*, Frankfurt, 1977.
Klicke, D., «Kunst gegen Verdinglichung. Berührun*GS*punkte im Gegensatz von Adorno und Lukäcs», en B. Lindner y W. M. Lüdke, eds., *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 219 y ss.
Koppelberg, D., «Ende oder Wende der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie», Zeitschr*ift für allgemeine Wissenschaftstheorie* XIII (1981), 2, pp. 364 y ss.
Krovoza, A., *Produktion und Sozialisation*, Frankfurt, 1976.
Küsters, G.-W., *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*, Frankfurt-New York, 1980.
Lang, H., *Die Sprache und das Unbewußte*, Frankfurt, 1973.
Lange, E. M., *Das Prinzip Arbeit*, Franfurt, Berlín, Viena, 1980.
Lecourt, D., *Kritik der Wissenschaftstheorie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Berlín, 1975.
Lehmann, H. T., «Das Subjekt als Schrift. Hinweise zur franzosixchen Testtheorie», *Merkur*, número 347 (1979), pp. 665 y ss.
Lemert, Ch., y Gillian, G., «The New Alternative in Critical Sociology: Foucaultś Discursive Analysis», *Cultural Hermeneutics*, 4 (1977), pp. 309 y ss.
Lepenies, W., «Arbeiterkultur. Wissenschaftssoziologische Anmerkungen zur Konjunktur eines Begriffs», *Geschichte und Gesellschaft* V (1979), 1, pp. 125 y ss.
Lévi-Strauss, C., *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt, 1967 [trad. castellana: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 2000].
Lichtblau, K., «Zwischen Marx, Freud und Niet y sein», *Mehrwert*, n.º 21(1980), pp. 67 y ss.
Lindner, B., y Lüdke, W. M., eds., *Materialien zui ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt, 1980.
Lindner, B., «II faut être absolument moderne. Adornos Ästhetik: ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität», en, B. Lindner y W. M. Lüdke, eds., *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 261 y ss.
Linkenbach, A., «Vom Mythos zur Moderne: die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung bei J. Habermas», Diss., Frankfurt, 1984.
Lockwood, D., «The Weakest Line in the Chain? Some comments on the Marxist Theory of Action», *Research in the Sociology of Work* 1 (1981), pp. 43 y ss.
Lukäcs, G., «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats», *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), *Werke*, vol. 2, Neuwied y Berlín 1968, pp. 257 y ss. [trad. castellana: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1985].
Lypp, B., «Selbsterhaltung und ästhetische Erfahrung Zur Geschichtsphilosophie und ästhetischen Theorie Adornos», en B. Lindner y W. M. Lüdke, ed., *Materialien zur ästhetischen Theorie W. Adornos*, Frankfurt, 1980, pp. 187 y ss.
Mannheim, K., *Wissenssoziologie*, Neuwied/Berlín, 1964.
Marcuse, H., «Das Veralten der Psychoanalyse», *Kultur und Gesellschaft*, vol. 2, Frankfurt, 1965, pp. 85 y ss. [trad. castellana: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1978].
— «Über den affirmativen Charakter der Kultur» (1937), *Schriften*, vol. 3,

Frankfurt, 1979, pp. 186 y ss.
Marrameo, G., «Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie», *Ästhetik und Kommunikation*, Heft 11 (1973), pp. 79 y ss.
— «Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus», en W. Bonß y A. Honneth, eds., *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt, 1982, pp. 240 y ss.
Marx, K., *Thesen über Feuerbach*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 3, Berlín, 1969, pp. 5 y ss. [trad. castellana: *Tesis sobre Feueerbach*, Barcelona, Grijalbo, 1974].
Matthiesen, U., *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, Múnich, 1983.
Maurer, R., *Revolution und «Kehre». Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt, 1975.
Mayrl, W. W., «Genetic Structuralism and the Analysis of Social Consciousness», *Theory and Society*, 5 (1978), pp. 19 y ss.
McCarthy, T., *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt, 1980.
Mennighaus, W., *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt, 1980.
Mitscherlich, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, Múnich, 1963.
Mörchen, H., *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.
Müller, R. W., *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt, 1977.
Olle, W., «Zur Theorie des Staatskapitalismus», *Probleme des Klassenkampfs*, Heft 11 y 12 (1974), pp. 91 y ss.
Ottmann, H., «Cognitive Interests and Self-Reflection», J. B. Thompson y D. Held, eds., *Habermas - Critical Debates*, Londres 1982, pp. 74 y ss.
Parsons, T., *The Structure of Social Action*, New York, 1968, pp. 87 y ss.
Petazzi, C., «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», *Text und kritik. Sonderband Theodor W. Adorno*, Múnich, 1977, pp. 22 y ss.
Piaget, J., *Der Strukturalismus*, Ölten, 1972 [trad. castellana, *El estructuralismo*, Barcelona, Orbis, 1985].
Plumpe, G., y Kammler, C., «Wissen ist Macht (M. Foucault)», *Philosophische Rundschau*, Heft 3 y 4 (1980), pp. 186 y ss.
Pollock, F., *Stadien des Kapitalismus*, ed. a cargo de H. von Dubiel, Múnich, 1975.
Poster, M., «Foucault and History», *Social Research*, 49 (1982), 1, pp. 116 y ss.
Popper, K., *Logik der Forschung*, Tübingen, 1971 [trad. castellana: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1997].
Prauss, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Friburgo y Múnich, 1977.
Puder, M., «Der böse Blick des Michel Foucault», *Neue Rundschau*, 1972, pp. 315 y ss.
Rahden, W. von, «Epistemologie und Wissenschaftskritik», en Ch. Hubig y W. von Rahden, eds., *Konsequenzen kritischer Wissenschaftsheorie*, Berlín-Nueva York, 1978, pp. 162 y ss.
Reinke-Köberer, E. K., «Schwierigkeiten mit Foucault», *Psyche* 33, 1979, pp. 364 y ss.
Ricoeur, R., *Hermeneutik und Strukturalismus*, Múnich, 1974 [trad. castellana: *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megapolis, 1975].
Röder, P., «Von der Frühromantik zum jungen Marx. Rückwärtsgewandte Prophétie eines qualitativen Naturbegriffs», en, G. Dischner y R. Faber, eds., *Romantische Utopie - Utopische Romantik*, Hildesheim, 1974, pp. 149 y ss.
Rony, R., «Beyond Nietzsche and Marx», *London Review of Books* 3 (1981), 3, pp. 5 y ss.
Rusche, G., y Kirchheimer, O., *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Frankfurt, 1974.
Sack, F., «Die Idee der Subkultur: eine *Berührung zwischen Anthropologie und Soziologie», Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* XXIII (1971), pp. 261 y ss.
Sagnol, M., «Walter Benjamin, archéologue de la modernité», *Ms*., 1982.
Schmidt, A., «Herrschaft des Subjekts. Über Heideggers Marx-Interpretation», *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*, Stuttgart, 1977, pp. 54 y ss.

Schmucker, J. F., *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.
Schnädelbach, H., *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Friburgo y Múnich, 1974.
Seitters, W., «Michel Foucault - Von der Subversion des Wissens», en M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Múnich, 1974, pp. 171 y ss.
Sloterdijk, P., «Michel Foucaults strukturale Theorie der Geschichte», *Philosophisches Jahrbuch 79* (1972), pp. 161 y ss.
Söller, A., «Geschichte und Herrschaft», *Studien zur materialistischen Sozialutssenschaft 1929-1942*, Frankfurt, 1979.
Sohn-Rethel, A., *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1971.
— *Warenform und Denkform*. *Aufsätze*, Frankfurt, 1971.
Stahl, H.-J., «Von der Gesucgte des –abdereren zum Modernismus der Macht», *Päd. Diplom-Arbeit*, Berlín, 1981.
Steinen, H., «Ist es denn aber auch wahr, Herr F.? Überwachen und Strafen unter der Fiktion gelesen, es handle sich dabei um eine sozialgeschichtliche Darstellung», *Kriminalsoziologische Bibliographie*, números 19/20 (1978), pp. 30 y ss.
Swinglewood, A., *The Myth of Mass Culture*, Londres y Basingstoke, 1977.
Theunissen, M., *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlín, 1969.
Thompson, E. P., *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätzezur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt-Berlín-Viena, 1980.
Turner, B. P., *The Body and Society*, Oxford, 1984.
Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag, 1971.
Walter, E. H., «Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis in unserer nachrevolutionären Zeit. Anmerkungen zur Geschichtsphilosophie Maurice Merleau-Pontys und Jürgen Habermas'», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, L III, 3, pp. 415 y ss.
Wellmer, A., *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt, 1967.
— «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», en L. von Friedeburg y J. Habermas, *Adorno-Konferenz 1981*, Frankfurt, 1984, pp. 138 y ss.
Werner, R., «Einleitung», en J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt, 1978, pp. 7 y ss.
Withebook, J., «The Problem of Nature in Habermas», *Telos*, N. 40 (1979), pp. 41 y ss.
Woetzel, H., «Diskursanalyse in Frankreich», *Das Argument*, Heft 126 (198c), pp. 511 y ss.
Williams, R., *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von Kultur*, Múnich, 1972.
Vogt, W. P., «Über den Nutzen des Studiums primitiver Gesellschaften. Eine Anmerkung zur Durkheim-Schule 1890-1940», en W. Lepenirs, ed., *Geschichte der Soziologie*, vol. 3, Frankfurt, 1981, pp. 276 y ss.
Zimmermann, R., «Utopie Rationalität Politik. Zur Kritik Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatischen Gesellset– bei Marx und Habermas», Habilitationsschrift, 1982.